Verbum Caro

VOLUME XIII (N° 52)

ÉDITORIAL

La réflexion sur la conciliarité de l'Eglise s'impose aujourd'hui au catholicisme romain, car il importe que soit bien préparé le Concile annoncé par Jean XXIII. Souhaitons que cette réflexion, et surtout le Concile catholique, contribue à mieux situer dans l'ecclésiologie romaine le rapport entre le pape et le concile. Les orthodoxes ont beaucoup à nous apprendre sur cette réalité de la conciliarité de l'Eglise et c'est pourquoi nous sommes reconnaissants à M. Paul Evdokimov pour son étude sur l'orthodoxie.

L'introduction à la retraite spirituelle que nous publions ensuite est le fruit de l'expérience des Communautés de Taizé et de Grandchamp. Ces textes ont été réunis et organisés par Fr. Gérard Huni, de Taizé ; ils forment un tiré à part, que l'on peut se procurer à Taizé, comme l'étude de Fr. Pierre-Yves Emery sur le sacrifice eucharistique chez les théologiens réformés français du XVIIe siècle, qui constituait notre dernier numéro.

L'universalité de la foi chrétienne et de l'Eglise implique une assimilation de toutes les valeurs humaines, afin qu'elles soient illuminées par la gloire du Christ transfiguré et glorifié. Notre souci de catholicité évangélique nous amène à entendre des artistes parlant de leur métier à partir de leur vie dans l'Eglise.

Une lettre de deux pasteurs dans le ministère, réfléchissant sur leurs études théologiques, est à l'origine d'une enquête menée auprès de divers professeurs des facultés de langue française. Chaque faculté a été atteinte, et nous publions ici les réponses reçues. Le débat reste ouvert et nous comptons revenir sur le problème.

Une autre lettre, du Professeur E. Grin de Lausanne, nous oblige à aborder à nouveau le difficile problème de l'unité, pour le moment compromise, entre les Eglises anglicane et presbytérienne de Grande Bretagne. Le Pasteur R. Paquier répond encore une fois et nous allons clore le débat. Le problème reste

ouvert de savoir si vraiment certaines Eglises de la Réforme ont le droit d'exclure le ministère épiscopal au nom de l'Ecriture. Ici, comme ailleurs, les facteurs non-théologiques ont par trop joué pour la division des chrétiens.

Nons ouvrons une nouvelle rubrique, au service de la prédication. Chaque numéro, nous l'espérons, contiendra des notes d'exégèse, directement utilisables, organisées sur le plan de l'année liturgique. Les réactions et les suggestions des pasteurs à ce propos nous seront très précieuses.

Notre revue continue à se développer, les abonnés augmentent, représentant actuellement plus de trente pays dans les cinq continents. Nous tenons à redire ici notre reconnaissance pour cet essor. Le Fonds national suisse de la recherche scientifique continue à soutenir notre effort et nous l'en remercions. Son aide contribue grandement à notre développement.

La Rédaction.

L'Eglise orthodoxe

1. Introduction

Face à l'Orthodoxie [1], l'homme formé par un de ces grands maîtres, Descartes, saint Thomas, Calvin, peut ressentir un choc devant une dimension apparemment nouvelle, pourtant jadis dans ses origines mêmes commune. Marqué au cours de son histoire par le génie du droit romain, habitué à une pensée logique, formelle, à un système bien construit de concepts, il sera tenté d'opposer ce monde bien organisé à ce qui lui semble être un "mysticisme vague" des orthodoxes. Tentation facile. Mais elle méconnaîtrait la différence entre les diverses voies d'approche du Mystère, la nuance dans la méthode même d'appréhender la Vérité. Ce n'est pas seulement la confrontation Athènes-Jérusalem, hellènes-juifs, c'est aussi la formation des mentalités historiques : Rome, Hippone, Augsbourg, Genève, et d'autre part : Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Byzance...

"Là où est votre cœur, là aussi est votre trésor". Peut-être les centres d'intérêt où le cœur se porte ne coïncident-ils plus exactement : pour les uns c'est la conquête du bien méritant la vision béatifique de Dieu, pour les autres la Souveraineté de Dieu justifiant ses élus par la foi seule, ou bien la nouvelle créature déifiée jaillissant de la Philanthropie de Dieu ; ou encore l'infaillibilité du Pape, celle des Ecritures, ou celle du Corps du Christ...

Devant le même Dieu sommes-nous des hommes différents ? Bien plus, le Dieu de la chrétienté apostolique va-t-il apparaître plus tard comme le Dieu catholique, le Dieu protestant, le Dieu orthodoxe, tout comme il y a chez les grands maîtres de l'Art un Christ byzantin, flamand, espagnol, russe ? Or malgré les apparences et plus profondément que le génie national et le type culturel, plus profondément que toute image déposée dans l'âme d'un peuple, se trouve la réalité religieuse originale, irréductible. Elle pose l'immense problème de la Tradition apostolique et de la fidélité à son esprit. Car il n'est donné à personne de s'introduire

[1] La présente étude ne poursuit aucun but purement scientifique ou d'érudition. C'est pourquoi nous omettons les références. Ceux qui les chercheraient pourront les trouver dans notre ouvrage sur l'Orthodoxie qui doit paraître prochainement chez Delachaux et Niestlé.

dans les Ecritures d'emblée, sans s'approprier leur interprétation vivante à travers l'histoire où l'Esprit saint a parlé sans cesse par les prophètes et les saints. Il fallait être illuminé et guidé pas à pas par l'Esprit pour passer du "Royaume de Dieu" des synoptiques, de la "vie éternelle" de saint Jean, de la christologie de saint Paul, à la théologie patristique de la Trinité. Il fallait surtout être incorporé par l'Esprit au plérôme charismatique de l'Eglise, communion du ciel et de la terre. Ainsi quand le monde judéo-païen menaçait l'Eglise des apôtres, celle-ci n'a pas opposé aux gnostiques des arguments spéculatifs, mais avant tout elle a avancé toute la réalité immédiate et palpitante encore du Verbe incarné. Les *patres apostolici* et les apologistes entretenaient la mémoire vivante du Seigneur. Et à leur suite, un Origène, un Irénée, un Athanase ne détenaient pas des "textes" mais la foi même, et transmettaient sans en renverser une seule goutte, ce Calice de Vie à l'âge d'or des Conciles.

Tout le monde, aujourd'hui, peut mentionner les points de divergence. Du côté romain et face à l'Orthodoxie : le *Filioque*, l'immaculée conception, l'infaillibilité du Pape ; et, du côté orthodoxe, face à la congrégation protestante des pécheurs sauvés par la foi et la grâce seules : la structure hiérarchique du sacerdoce, la succession apostolique, le synergisme ascétique, la sainteté de la nouvelle créature. Ce n'est guère suffisant pour prendre une vraie connaissance de l'Orthodoxie, qui n'est surtout pas à mi-chemin entre le catholicisme et le protestantisme. Elle se présente comme un tout spirituel homogène, ineffritable ; essentiellement Vie, elle dépasse toute définition ; "viens et vois" dit si bien le père Serge Boulgakoff à tout homme de bonne volonté. Car en effet, l'Orthodoxie est la forme du christianisme la moins traduisible en concepts. Et si elle semble de prime abord archaïque, c'est qu'elle est très proche des sources, de l'origine palestinienne, évangélique.

Sa spiritualité, son culte, sa prière, son âme même remontent aux "ancêtres de Dieu", à saint Siméon, à sainte Anne, à saint Joseph, à saint Jean-Baptiste, aux apôtres, aux chrétiens des premières générations. Celui qui peut "sans préjugés" pénétrer le monde orthodoxe découvre aisément ce christianisme des origines, son germe même, combien enrichi par le vécu de longues générations, mais toujours nourri de la même et unique racine enfoncée dans la terre généreuse de Palestine. Sa piété en apparence "hors du siècle" est en réalité la plus ancienne attente, l'aspiration la plus avancée car, avec les éléments de ce monde, elle forme les lettres sacrées du mot *maranatha* [2]. Cet eschato-

[2] Au XIXe siècle en Occident, quelques penseurs isolés, Carlyle, Kierkegaard, Ibsen, L. Bloy, manifestent une inquiétude métaphysique. En Russie, c'est la littérature tout entière qui est plongée dans le pressentiment des bouleversements à venir. Actuellement, à un pasteur en visite en Russie, et demandant

logisme foncier la préserva de la pression du monde sécularisé et lui fit ignorer le modernisme, le progressisme, l'illuminisme désordonné des sectes ou l'obscurantisme des intégristes [3]. Le ressourcement actuel des Occidentaux dans la patristique orientale et dans sa liturgie a démontré à quel point les accusations d'être devenue musée, corps momifié, ne sont que les malentendus de savants peu renseignés ou malveillants.

Une connaissance plus objective, une pénétration plus congéniale, au moins par sympathie, ressentira fortement dans tout détail de la vie orthodoxe le même culte de la fidélité à la Tradition primitive : "Ainsi croyaient les Apôtres et les Pères". Cette formule sacrée scelle les actes conciliaires et traduit le souci constant des Pères des Conciles. La lecture des épîtres lors de la liturgie quotidienne s'appelle "l'Apôtre", détail très symptomatique car c'est l'apôtre, c'est son témoignage, qui est effectivement présent et qui parle. Ou encore c'est le culte des Martyrs et des Confesseurs qui montre l'Eglise enracinée dans le sang de ces "amis blessés de l'Epoux", dans l'apostolicité de leur fidélité totale. De même le "Triomphe de l'Orthodoxie" célébré le 1er dimanche du Grand Carême, commémore l'effort héroïque des Conciles et fait réentendre la voix des Pères.

Providentiellement, l'Orthodoxie n'a pas vécu de ruptures à l'intérieur de son corps, elle n'a connu ni la Réforme, ni la Contre-Réforme. Les guerres religieuses, les passions de la polémique et du prosélytisme ne l'ont pas troublée. Elle n'a rien changé dans le dépôt apostolique de la foi. Même aujourd'hui, si sa pensée théologique progresse étonnamment, elle est cependant identique dans sa structure, dans sa spiritualité, dans sa prière et sa conscience dogmatique, au moins à l'Eglise du 7e Concile œcuménique (787), à l'*Una Sancta* avant toute séparation (et celle-ci ne reflétait que le passé encore combien récent des apôtres) [4].

Le Seigneur a parlé et il a quitté ce monde. Il a envoyé le Paraclet, et il ne revient et n'est présent dans le monde jusqu'à sa fin que sous la forme cachée de l'Esprit. S'il n'y a d'accès au Père que par le Fils, de même il n'y a plus d'accès au Fils que par

quel est le problème brûlant de l'Eglise russe, un prêtre a répondu sans hésiter : la parousie.

[3] Le schisme des vieux croyants n'a rien d'une hérésie dogmatique. Il provient d'une tragique déception, car l'histoire ne réalise pas le Royaume sacré. L'utopisme millénariste et théocratique poussé à l'extrême inspire la fuite de l'histoire jusqu'à la purification par le feu, suicide eschatologique. Les sectes, peu nombreuses, sont un apport venant de l'étranger ; il contamine et produit des alliages insolites sur le sol russe, mais ne peut aucunement être considéré comme un phénomène de l'Orthodoxie.

[4] Est-ce de l'immobilisme ? "L'arbre verdoyant sur un roc", cette image montre l'Orthodoxie à la fois attachée au roc de la tradition, et confrontée aux problèmes les plus brûlants qui se posent devant l'Occident.

Peut-être que son cosmisme et son caractère foncièrement eschatologique, surtout sa théologie de l'Esprit saint la placent à l'avant-garde de la réflexion théologique d'aujourd'hui.

l'Esprit saint. L' "épiclèse" [5], invocation de l'Esprit, est au seuil de toute communion avec le Christ et le Père. Entre la Parole de Dieu et la réponse humaine, entre le Verbe et l'homme se pose l'Esprit qui manifeste et accomplit : qui *christifie*. Pour le faire, l'Esprit prend "en arrière", dans le Fils, pour annoncer "en avant" (Jn. 16. 15). Cette Parole de Vérité, l'Esprit de Vérité l'annonce sans cesse et l'appelle l'Eglise. Formée de pécheurs, "Eglise de ceux qui périssent", dans sa totalité intégrée en Christ, de par cette intégration à sa tête, l'*Eglise est le Christ — totus Christus*. C'est uniquement dans cet aspect divin, plus précisément aspect christologique, divino-humain, théandrique, qu'elle est sainte et infaillible.

L'Orthodoxie unit la Croix au Sépulcre scellé qui éclate sous la pression de la Vie ; elle suit la marche triomphale du christianisme primitif qui inscrivait sur les sarcophages de tous les cimetières du monde la victoire sur la mort, et la proclamait à ses carrefours. Saint Séraphin disant à tout homme rencontré : "Ma joie, le Christ est ressuscité", transmettait l'esprit même de l'Orthodoxie, son allégresse qui est déjà la tonalité du Royaume, la joie de la Pâque future.

"Ouvre-moi la porte de la repentance", "donne-moi les larmes de la pénitence", clame l'ascétisme profond de la Croix, et c'est lui-même, attentif à l'éclatement intérieur de sa propre dialectique du salut, à la débordante plénitude de la Croix "créatrice de Vie", qui conduit à ce chant libérateur : "de l'abîme de mon iniquité, j'invoque l'abîme de ta miséricorde", "par la Croix est venue la joie de tous" ! L'humilité, l'humble mais ardente adoration atteint ce réalisme ultime, ce "toucher de l'âme" (dont parle Origène) qui "palpe" le Verbe de Vie : "ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché" (1 Jn. 1. 1).

Cet esprit qu'on peut appeler dans le sens le plus fort de ce terme l'esprit d'apôtre, l' "Apôtre" — n'est point le privilège de l'Orient, lui-même n'est Orthodoxie qu'à la mesure de sauvegarder fidèlement et de transmettre l'héritage commun : "car la vie s'est manifestée ; nous l'avons vue et nous en rendons témoignage". (1 Jn. 1. 2).

2. La théologie patristique

"L'intelligence réside dans le coeur, la pensée dans le cerveau" dit Evagre, un grand maître de la spiritualité monastique : la foi orthodoxe ne peut jamais se définir en termes d'une adhésion intellectuelle, mais relève de l'évidence vécue, d'un certain "sens

[5] Invocation spéciale de l'Esprit saint dans la liturgie orientale. Par extension : l'action de l'Esprit saint précédant toute manifestation du Christ.

de Dieu". Il faut insister sur ce caractère existentiel de la foi. Il dépasse l'intellectualisme purement conceptuel et correspond au terme très fort des Evangiles, à la *métanoïa*, bouleversement total de toute l'économie de l'être humain. Saint Syméon le Nouveau Théologien va jusqu'à dénier la présence de l'Esprit à celui qui n'en a pris conscience ou à celui qui se contente du baptême pour se croire revêtu du Christ [6].

La théologie comporte un élément doctrinal, la didascalie de l'Eglise, mais plus profondément elle écoute ses saints, s'instruit à leur colloque avec l'Esprit. Le titre d'un des écrits de Denys le pseudo-Aréopagite, *De la théologie mystique*, la montre théologie du Mystère, qu'on ne connaît que par *révélation et participation*. Elle lit ce Mystère au-dedans de Dieu, car on ne peut jamais aller vers Dieu qu'en partant de Lui, ce qui supprime chez les Pères toute connaissance extérieure, conceptuelle, et fait de la théologie avant tout la "contemplation de la Trinité". Mais il ne suffit pas, précisent les Pères, de s'unir à la Trinité, il faut encore l'exprimer dans sa propre vie : le semblabe est connu par le semblable. En accord avec cet esprit réaliste, toutes les luttes dogmatiques des Conciles visaient à préciser la voie salvatrice et réelle de l'union avec Dieu. C'est pourquoi toute vie spirituelle est toujours structurée par les dogmes et modelée sur l'*Opus Dei* — liturgie de l'Eglise. La théologie elle-même prend ce sens liturgique : "afin de tout rassembler en Christ", faire du monde la synaxe [7] eucharistique. Les textes théologiques chez les Pères passent souvent directement aux textes de prière et de dialogue avec Dieu. Saint Isaac le Syrien voit dans ces instants "la flamme des choses", leur vérité cachée. Art, beaucoup plus que science systématique, la théologie dépasse l'élément catéchétique, initie à la connaissance-communion et apparaît dans son sens ultime : *mystagogie, guide expérimental de l'union avec Dieu*. On comprend alors l'étonnante définition de la théologie chez Evagre et saint Grégoire de Nysse : "Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et, si tu pries vraiment, tu es théologien". Théologien donc est celui qui sait prier ; et prier, ici, c'est être en communion incessante avec Dieu et pouvoir commenter la Bible à la lumière de la présence vivante de la Parole, de la proximité brûlante de l'Existant. Ce n'est point spéculation sur les textes, mais dialogue entre l'esprit humain et l'Esprit de Dieu, "générateur d'unité". "Il n'y a pas d'autre moyen de connaître Dieu que de vivre en Lui", dit saint Syméon ; "personne ne peut connaître Dieu si ce n'est Dieu lui-même qui l'enseigne" (saint Irénée). "Dieu appelle béatitude non pas quelque connaissance sur lui, mais sa demeure dans l'homme" (saint Grégoire de Nysse).

[6] Une pareille exigence n'est pas la position de l'Eglise mais une opinion personnelle de saint Syméon, toutefois elle montre bien l'exigence intrinsèque de la vie dans la foi.

[7] Rassemblement des fidèles pour le Repas du Seigneur.

L'Orthodoxie ne se dit donc pas "religion de la parole" ; elle cherche à transcender les paroles des Écritures pour aller vers Celui qui les a prononcées : "avant toute lecture, prie et supplie Dieu pour qu'il se révèle à toi" (saint Ephrème). Origène exhortait ses disciples à la prière pour obtenir les "baisers du Verbe". C'est l'Esprit, selon saint Syméon, qui d'un érudit fait un théologien, car il s'agit non de s'instruire sur Dieu, mais de *se remplir* de Dieu. Les Pères connaissaient admirablement la culture de leur temps, se servaient de tout l'appareil technique de la pensée, mais ne s'arrêtaient jamais à la théologie des concepts et aspiraient à "la science qui devient amour" (saint Grégoire).

Toutefois, à l'opposé de la réceptivité passive et quiétiste, "la vraie théologie libère des passions" dit saint Basile, et Nicetas Stethatos enseigne une connaissance qui se traduit en actes. C'est à ce dynamisme épiclétique (invocation incessante du Paraclet par la vie même d'un théologien) que répond "le don de l'Esprit qui révèle le sens de la théologie" (Evagre). L'effort ascétique, de même que le tremblement devant le toucher au "saint" de Dieu imposent ainsi à dépasser toute suffisance (autorythmie) de la science purement encyclopédique. La théologie n'est pas l'affaire de la raison mais de l' "intelligence du Christ" par participation, or "le participé transforme en soi celui qui participe" (saint Grégoire de Nysse). Dans leur initiation à la théologie, les Pères posent l'ascèse comme préliminaire de la théologie et l'oraison comme un état normatif de l'intelligence.

3. Les deux méthodes théologiques

Tournée vers Dieu, la théologie nie avant tout toute définition humaine, anthropomorphique : "De Dieu nous savons seulement qu'Il est, et non pas ce qu'Il est" (Denys, saint Maxime). Dieu est Inconnaissable, car Incomparable, vu l'absence de toute échelle de comparaison. En le disant Créateur, nous désignons sa face tournée vers le monde, mais jamais Dieu en lui-même, dans son essence. Dieu ne se révèle que dans ses manifestations dans le monde, dans ses attributs, dans ses "théophanies".

La théologie classique, "positive", procède par affirmations ; en qualifiant Dieu de Bon, de Tout-Puissant, de Juste, elle le limite et rend ainsi son propre enseignement incomplet, l'on y voit "comme à travers le verre fumé". Il faut la compléter par la "théologie négative" qui, elle, procède par oppositions à tout ce qui est ce monde : en tant que Source de tout ce qui est bon ou vivant, Dieu est plus que bon et plus que vivant. La théologie positive ne s'en trouve pas dévalorisée mais ramenée à ses justes

limites ; quant à la théologie négative, elle nous avertit de ne pas perdre de vue la distance salutaire : "Les concepts créent les idoles de Dieu, dit saint Grégoire, l'émerveillement seul saisit quelque chose". Elle rappelle que le conceptuel comme le sensible émoussent le sens de Dieu et induisent en erreur d'estimation : "Les mystères se révèlent dans les ténèbres plus que lumineuses du silence". Même dans la connaissance scientifique, c'est grâce aux choses que nous ne connaîtrons jamais que nous pouvons connaître quelque chose. Ce n'est point de l'agnosticisme car "grâce à cette inconnaissance, nous connaissons par delà toute intelligence" (Denys). Il ne s'agit pas de l'impuissance humaine seule, mais de l'inaccessible profondeur de Dieu en lui-même. L'obscurité inhérente à la foi désigne justement le mystère très paradoxal de la proximité de Dieu : plus Dieu est présent, et plus il est insaisissable et caché.

La théologie négative, ainsi, n'est pas un simple correctif ou le rappel à la prudence, mais une méthode autonome de la connaissance par participation. La prière liturgique : "Venez, fidèles, élevons nos coeurs et retrouvons-nous dans la chambre haute", parle de cette ascension de l'esprit par participation à l'ordre supérieur. Il ne s'agit nullement d'adapter les antinomies dogmatiques, mystères de Dieu, à notre logique (en faire un "Dieu logique", une idole) mais de laisser notre être se transformer par l'Esprit saint. L'homme qui cherche Dieu est trouvé par Dieu, l'homme qui poursuit la Vérité est saisi par elle, transporté au niveau du Royaume, initié à la pensée éonique [8]. Cette méthode enseigne à tout théologien une attitude correcte et fondamentale : *l'homme ne spécule pas, mais se transforme.* Théologie mystique au même titre dans ses deux formes positive et négative, car elle exclut partout toute objectivation des systèmes ; et, plus elle est mystique, plus elle est concrète, agissante, et par cela salvatrice. Les sacrements sont les actes à la fois les plus mystiques et les plus concrets, car les plus opérants. Ce qui explique la place centrale de la liturgie en tant que "lieu théologique" où les mystères sont vécus et se révèlent en évidences inébranlables. Le mysticisme orthodoxe est avant tout et essentiellement *vie en Dieu*, participation et habitation de Dieu dans l'homme, communion. Et Dieu pour les Orientaux n'est pas tant puissance, pouvoir, autorité, jugement que source jaillissante de la *nouvelle créature*, la "Philanthropie" indicible de Dieu.

[8] Eonique : Dans la langue des Pères l' "éon" signifie l'époque bien déterminée : l'éon édénique, l'éon de l'histoire, enfin l'éon du Royaume. Il faut s'habituer à déchiffrer l'histoire à la lumière du Royaume et c'est cette manière qui est désignée par la "pensée éonique".

4. La spiritualité orthodoxe

De la définition du but de la vie chrétienne, donnée magistralement par l'Apôtre Pierre : "afin que vous deveniez *participants* de la nature de Dieu" (2 Pi. 1. 4), découle le type même de la spiritualité orthodoxe. Le commandement "soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait", "soyez saints comme Moi je suis saint", implique une relation d'appartenance à Dieu, la notion de mise-à-part, de consécration totale. Or, tout ce qui est saint ou sacré n'est jamais tel de par sa propre nature : "le seul Saint est le Seigneur Jésus-Christ" (comme le proclame la liturgie), ses membres ne sont saints que par *participation*. Ce qui explique toute une tradition patristique pour laquelle l'Incarnation aurait eu lieu en tout état de cause même en dehors de la chute, car elle ne se réduit pas au seul moyen de salut (Expiation), mais conditionne l'ultime degré de la communion entre Dieu et l'homme et offre ainsi la pleine mesure de la participation. C'est la règle d'or de la pensée des Pères : "Dieu se fait homme pour que l'homme devienne dieu" — "l'homme devient selon la grâce ce que Dieu est selon la nature", ce qui veut dire qu'il participe aux conditions de la vie divino-céleste. Elle détermine une notion très particulière de l'expiation elle-même et donc de l'économie du salut. A la différence de la théologie dite de "satisfaction", la conception orientale n'est pas centrée sur la réparation *juridique* de la faute, procurant le pardon, mais sur la réparation *ontologique* de la nature. Celle-ci récapitulée en Christ "se répare", se guérit, et retrouve son vrai destin interrompu par la chute : celui de la *theosis*, déification.

"Déification", terme difficile : et pourtant, à lui seul, il désigne l'aspiration la plus expressive de l'Orthodoxie. On pourrait dire aussi "pneumatisation", pénétration de l'être humain par les énergies divines au point qu'il devient le lieu de Dieu, sa vivante manifestation ; "Dieu appelle béatitude sa demeure dans l'homme" (cf. Jn. 14. 23).

La doctrine de saint Grégoire Palamas[9] sur la distinction en Dieu entre l'essence et les énergies incréées (la grâce) a un but très pratique de préciser la nature de la déification ou de la communion entre Dieu et l'homme. Elle la démontre comme la plus réelle et la plus intime sans que l'essence humaine devienne pour cela l'essence de Dieu, ce qui exclut toute trace de panthéisme. L'homme n'entre en communion qu'avec les énergies de Dieu, mais Dieu y est présent, et la communion est ainsi énergétique et non "essentielle" (l'essence étant radicalement inaccessible). L'homme déifié ("vous êtes tous des dieux — fils du

[9] Homologuée par les Synodes de Constantinople au XIVe siècle.

Très-Haut", Jn. 10. 34 ; Ps. 82. 6) reçoit en don et par la grâce ce que Dieu a par nature : l'intégrité (la "chasteté" au sens ontologique) et l'immortalité.

On voit que, dans la spiritualité orthodoxe, il ne s'agit pas de gagner la justification ou les mérites ni même de recevoir gratuitement le pardon. Il s'agit de la métamorphose qu'exige la communion. Dieu est lumière, et l'homme, par participation, se transmue en lumière. La sainteté se mesure ainsi à la densité du désir de Dieu, de la soif de Dieu, "car Dieu peut tout, sauf contraindre l'homme à l'aimer" ; et c'est peut-être la meilleure justification du *synergisme* orthodoxe. Certes, l'homme n'est sauvé que par la grâce et par la foi, mais dans le contexte orthodoxe, ces termes acquièrent une tonalité différente. Les "vertus" selon les ascètes ne sont pas autre chose que le dynamisme humain déclenché par la présence de Dieu. Les Pères distinguent entre la liberté ou le libre arbitre de l'*intention*, et la liberté des actes. Ils affirment la liberté du désir du salut et de la guérison, et laissent l'opération entièrement du côté de Dieu. Toutefois, et dans une certaine mesure, ce désir est déjà *opérant* car il répond au désir de Dieu de sauver, et attire ainsi la grâce. "Je crois Seigneur, aide-moi dans mon incrédulité". A tout soupir, à tout élan de la créature pour se dépasser, répond la Grâce qui la porte. C'est le sens très exact de la parole de saint Maxime : "L'homme a deux ailes : la liberté et la grâce". La grâce dans son principe même est la matrice de deux initiatives, de deux *fiat* (divin et humain), mais elle n'est accordée qu'à notre totale oblation. "Les vertus, c'est encore Dieu qui les met dans le cœur humain", mais à l'homme appartiennent "les labeurs et les sueurs".

On peut dire paradoxalement : *c'est Dieu qui travaille et c'est l'homme qui transpire.* Il ne s'agit jamais d'aucune "œuvre méritante", mais de l'agir humain au dedans de l'agir divin, et c'est la formule la plus précise du synergisme. Il ne s'agit jamais d'aucune récompense. "Dieu est notre Créateur et Sauveur, il n'est pas celui qui mesure et pèse le prix des œuvres" (Marc l'Ermite). "Dieu fait tout en nous, la vertu, la gnose, la victoire, la sagesse, la bonté et la vérité", dit saint Maxime très clairement, toutefois la vérité est toujours antinomique, paradoxale. C'est que l'âme est tendue, non pas vers le *salut* (dans le sens "salutiste" et salut individuel) mais vers la réponse que Dieu attend de l'homme. Au centre du drame immense du Dieu biblique (qui ne coïncide pas exactement avec le Dieu des théologiens, car on ne peut jamais limiter Dieu par une doctrine), se trouve non pas l'interaction seule de la grâce et du péché, du Justicier et du coupable, mais surtout et essentiellement l'*Incarnation* : la rencontre et la communion entre l'amour descendant de Dieu et l'amour ascendant de l'homme. S'il faut sauver quelque chose dans le monde, c'est avant tout cet amour que Dieu a porté le premier à l'homme, cet amour qui nous dépasse et nous bouleverse ; les textes

liturgiques le désignent sous le nom déjà plein de grâce : *Dieu Philanthrope.*

C'est pourquoi l'homme ne se dirige pas vers le Tribunal de la réconciliation, mais vers la délivrance et la restauration de sa dignité d'enfant de Dieu. Ainsi à l'opposé d'un jugement, le sacrement de la pénitence est conçu comme une thérapeutique spirituelle en vue de la guérison. De même l'eucharistie "remède d'immortalité" guérit la mort par la vie éternelle.

5. L'image de Dieu - fondement biblique de l'anthropologie

Créé "à l'image et à la ressemblance" de Dieu, l'homme est l'empreinte, la figure de Dieu dans l'humain, son icône vivante. Saint Jean Damascène appelle l'homme "microcosme" : l'univers en résumé, il l'appelle aussi *microthéos,* car Dieu s'est reflété dans "les vases de terre", il en fait les miroirs de sa gloire et vient s'y regarder.

L'image de Dieu se pose ainsi en principe constitutif de l'être humain. La richesse de son contenu se manifeste dans toutes les facultés de l'esprit humain (liberté, amour, création, etc.). Toutefois son expression essentielle est dans la primauté ou la centralité du spirituel. Placée ainsi au cœur de l'être humain, l'image conditionne et explique sa nostalgie du céleste, sa soif de Dieu, son aspiration foncière à l'Absolu ; l'icône est tendue vers son Original, Archétype divin : "c'est pour Toi que je vis, parle et chante" (saint Grégoire Palamas). Le propre de l'homme est de se dépasser pour se jeter dans la présence divine et y trouver l'apaisement de son désir fondamental : "c'est pour Toi que Tu nous as créés, Seigneur, *et c'est en Toi seul* que notre cœur trouvera le repos" (saint Augustin).

L' "image" est entière et son intégrité ne peut subir aucune altération. Toutefois la chute la réduit au silence, la refoule et la rend inefficace par la modification des conditions existentielles. Mais *l'image, fondement objectif* de l'être, postule la *ressemblance subjective,* personnelle. Avoir été "créé à l'image" de Dieu présuppose "exister à l'image" de la vie divine. La tradition patristique ici est très explicite : après la chute, l'image demeure sans changement, mais inefficace par la destruction de la *ressemblance* devenue inaccessible aux forces naturelles de l'homme. "Après la chute nous avons rejeté la ressemblance, mais nous n'avons pas perdu l'être à l'image" (saint Grégoire Palamas). Le Christ restaure la puissance des actes (le sacrement de l'onction), rétablit la ressemblance en fonction de l'image (rédimée dans le sacrement du baptême).

"Nous serons semblables à Lui", cette parole de saint Jean précise encore un aspect de l'image et désigne la structure théandrique (divino-humaine) de l'être humain "à l'image du Christ".

L'Archétype divin réunit en lui le divin et l'humain et conditionne ainsi la communion universelle de "la nature créée avec la nature incréée, par l'acquisition de la grâce" (saint Maxime). C'est dans cette communion, c'est en Christ seulement que l'homme cesse d'être "individu" et devient une "personne". Toutefois selon saint Maxime, "elle est éternellement reçue", elle est "identité par grâce", elle ne nous appartient pas et ne se réalise que dans l'ouverture, l'offrande et la désappropriation totale de soi-même : "ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi" (Gal. 2. 20) — "afin que le Christ soit formé en vous" : c'est la *christification* de l'homme. Le dogme de l'unité de deux natures en Christ se précise dans l'unité de deux volontés et s'achève dans l'unité de deux libertés. Le "oui", le *fiat* de l'homme à l'amour de Dieu s'enfante dans le secret et à la source même de son être et constitue la participation humaine, son ouverture au mystère théandrique.

Ce qui différencie l'homme des anges, c'est qu'il est à l'image de l'Incarnation, son spirituel s'incarne. L'ordre initial de "cultiver" l'Eden s'ouvre sur la "culture" qui se dépasse pour aboutir au culte, prélude déjà ici sur la terre de la liturgie céleste : "une ordonnance musicale, un hymne merveilleusement composé à la force toute puissante" (saint Grégoire de Nysse). Un saint n'est pas un sur-homme, mais celui qui trouve sa vérité en tant qu'*être liturgique*. La définition la plus exacte de l'homme est justement liturgique : c'est l'homme du *Trisagion* et du *Sanctus*, celui qui peut dire par tout son être : "Je chante à mon Dieu tant que je vis". C'est pour répondre à cette vocation que l'homme est charismatique : "Vous avez été scellés par le Saint-Esprit... Dieu s'est acquis (ces hommes scellés) pour la louange de sa gloire" (Eph. 1. 14). Il n'est plus celui qui *a* la prière, mais celui qui devient, qui *est* prière incarnée. Saint Jean Climaque synthétise admirablement sa vie : "J'avance en Te chantant". Cette allégresse perce si bien dans la parole ailée de saint Grégoire : "en vérité l'homme est un jeu de Dieu" et encore, "Ta gloire, ô Christ, c'est l'homme que Tu as posé comme ange et *chantre* de Ton rayonnement... l'unique offrande qui me reste de toutes mes possessions". De même saint Grégoire Palamas : "illuminé... déjà ici sur la terre l'homme devient tout miracle. Il concourt avec les forces célestes dans le chant incessant, se tenant sur terre, tel un ange, il conduit à Dieu toute créature".

L'insufflation divine (Gen. 2. 7) démontre que l'homme au moment de sa création n'est pas seulement réglé ou ordonné moralement sur le Bien, mais qu'il est de "la race de Dieu" (Act. 17. 28), "entre Dieu et l'homme existe la plus grande

parenté" (saint Macaire) : l'image de Dieu. C'est elle qui le prédestine à la *théosis* et l'anthropologie orientale ne peut être que *l'ontologie de la divinisation*[10]. Elle n'est pas morale, mais ontologique ; elle n'est pas articulée sur la conquête du monde, mais sur sa transfiguration (liturgie cosmique) qui est déjà "le rapt du Royaume de Dieu". C'est pourquoi l'Eglise sacre et sanctifie plus qu'elle n'enseigne et gouverne.

Un certain optimisme des ascètes place très haut la dignité de l'homme-enfant de Dieu et nouvelle créature, et vient de leur vision de la nature humaine et de la grâce. A l'opposé de toute théologie de la "nature pure" formée au moment de la création, à laquelle la grâce s'ajouterait de l'extérieur, la grâce de l'adoption pour les Orientaux est impliquée dans l'acte créateur même, incorporée à l'homme dès sa création. Hors de la grâce innée, la nature n'est même pas pensable. L'homme ainsi n'est pas *homo animalis* avec la vie spirituelle ajoutée par la grâce, mais *homo spiritualis* chez lequel la vie animale n'est anormale que dans la mesure où elle a dû, au moment de la chute, s'affirmer prématurément, avant sa spiritualisation. L'ascèse retrouve la vraie hiérarchie et conduit à la maîtrise du spirituel sur le matériel : "le retour de ce qui est contraire à la nature vers ce qui lui est propre" (saint Jean Damascène), surnaturellement naturel. C'est l'affirmation la plus radicale que la nature humaine hors de la grâce est néant, inexistence.

6. La mariologie

"L'Incarnation fut non seulement l'œuvre du Père, de sa vertu et de son Esprit, mais aussi l'œuvre de la volonté et de la foi de la Vierge. Sans son consentement, sans le concours de sa foi, ce dessein était aussi irréalisable que sans l'intervention des trois Personnes divines elles-mêmes. Ce n'est qu'après l'avoir instruite et persuadée que Dieu la prend pour Mère (du Dieu-Homme, le Christ) et lui emprunte la chair qu'elle veut bien lui prêter. De même qu'il voulait s'incarner, de même voulait-il que sa Mère l'enfantât librement, de son plein gré". Dans ce passage Nicolas Cabasilas écarte tout "déterminisme" du salut et exprime la conception patristique de la grâce qui inclut le concours de la foi. La grâce est don mais elle est sollicitée par la ferveur du coeur humain et cette soif jaillie de l'humilité est déjà opérante car elle présente le lieu pur d'application de la grâce.

En confessant la virginité perpétuelle de la *Théotokos*, l'Orthodoxie n'accepte pas la notion de privilège d'exemption que

[10] La divinisation n'a rien de païen ni de panthéiste. Selon saint Pierre (2 Pi. 1.4) divinisation ne signifie pas autre chose que la participation selon la grâce aux conditions de la vie divine : l'immortalité, l'intégrité.

pose le dogme romain de l'immaculée conception. Ce dogme, du point de vue de l'Orient, met la Vierge à part, l'enlève au destin commun et montre une possibilité de libération du péché originel avant la Croix, et donc par le seul moyen de la grâce. Dans ce cas, pour que la Rédemption eût lieu, il fallut qu'elle existât déjà, que la Vierge jouît de son effet avant son terme. Une pareille emprise de Dieu sur le monde qui ne faisait déjà d'Adam l'homme juste que par la grâce, rendrait, pour les Orientaux, la chute elle-même incompréhensible. La justice originelle pour les Grecs, n'était pas un privilège gratuit, mais la "racine même de l'être". Dieu n'agit pas *sur* l'homme, mais *en* lui, il n'agit pas sur la Vierge par le don "superadditum", mais il opère *au-dedans* même du synergisme entre l'Esprit et la sainteté des "justes ancêtres de Dieu". Tout Bien imposé se convertit en Mal. Selon saint Maxime la philanthropie divine n'est pas une simple libéralité mais Dieu désire réellement et totalement se retrouver dans l'homme frappé justement pour ce but à son effigie. C'est pourquoi, seule la *libre* soumission de la sainteté présente *la condition humaine objective de l'Incarnation* qui permet au Verbe de venir "chez lui". La grâce ne viole et ne force point l'ordre de la nature, mais la parachève. *Jésus peut prendre la chair humaine parce que l'humanité en Marie la lui donne,* et *ce n'est donc pas à la Rédemption que la Vierge participe, mais à l'Incarnation*; en la Vierge, tous disent : "Oui, viens Seigneur".

La parole du *Credo* : "Né de l'Esprit saint et de la Vierge" désigne aussi pour les Pères le mystère de la seconde naissance de tout croyant né *ex fide et Spiritu sancto,* la foi de tout fidèle s'enracine dans l'universelle valeur du grand acte de la Vierge, dans son *fiat* [11]. L'Annonciation, appelée "Fête de la Racine" (saint Jean Chrysostome), inaugure le nouvel éon ; l'économie du salut remonte à la "racine mariologique" et la Mariologie apparaît comme partie organique de la Christologie.

Au *Fiat* du Créateur répond le *fiat* de la créature : "Me voici, je suis la servante du Seigneur". L'Ange Gabriel est comme une question que Dieu adresse à la liberté de son enfant prodigue : désire-t-il réellement contenir dans ses profondeurs l'Incontenable? Dans la réponse de la Vierge éclate la flamme pure de celui qui se donne et par cela est prêt à recevoir. L'action de l'Esprit à travers la lignée des "ancêtres" et la pureté du réceptacle, *gratia plena,* désarment à leur point culminant, le mal ; le péché reste effectif mais devient inopérant. L'homme apporte au Temple son offrande, le pain et le vin, et Dieu dans un geste royal les transforme en sa chair et en son sang, en nourriture des dieux.

[11] Il faut se souvenir du mystère de l'unité métaphysique de l'humanité. Selon saint Paul, tous sont en Adam et tous sont en Christ, et de même tous se retrouvent dans l'acte de foi de la *Théotokos,* dans l'acte humain universel et qui est préliminaire à l'Incarnation et qui la conditionne humainement.

L'humanité apporte l'offrande la plus pure, la Vierge, et Dieu en fait le lieu de sa naissance, et la Mère de tous les vivants, Eve accomplie : "Qu'allons-nous T'offrir, ô Christ... le ciel T'offre les anges, la terre T'apporte ses dons mais nous, les hommes, T'offrons une Mère-Vierge", chante l'Eglise la veille de Noël. On voit bien que Marie n'est point une femme parmi les femmes, mais *l'avènement de la Femme* restituée dans sa virginité maternelle.

Toute l'humanité en la Vierge enfante Dieu, et, par cela, Marie est la Nouvelle Eve-Vie et sa protection maternelle, qui couvrait l'enfant Jésus, couvre l'univers et tout homme. La parole de la Croix la constitue en cette dignité d'intercession maternelle. Les images bibliques font voir dans l'ampleur de son itinéraire spirituel la figure de la femme ennemie du Serpent, de la Femme habillée de soleil, l'icône de la Sagesse de Dieu dans son principe même : l'intégrité, la chasteté de l'être. On le comprend dès qu'on saisit que dans le spirituel aucun acte n'est jamais isolé, individuel ; la foi atteint toujours la résonance du Corps. En enfantant le Christ, la *Théotokos*, en tant que principe de la nativité, l'enfante pour tous et donc l'enfante aussi dans toute âme, c'est pourquoi l'Eglise est figurée par la *Théotokos :* la matrice mystique, le mystère de l'enfantement continué, la *Théotokos perpétuée.*

Saint Maxime le Confesseur définit le mystique comme "celui en qui se manifeste le mieux la naissance du Seigneur" ; et saint Ambroise ajoute : "chaque âme qui croit conçoit et enfante le Christ. Selon la foi, le Christ est le fruit de nous tous, nous sommes *mères* du Christ". Ces paroles projettent une grande lumière sur l'épisode évangélique (Luc 8. 19-21) et écarte le sens péjoratif que lui donne souvent l'exégèse protestante ; l'accent est placé non pas sur la Vierge mais sur tout homme : "quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est ma mère" — à tout homme est donnée la grâce d'enfanter le Christ dans son âme, de s'identifier avec la *Théotokos.*

Le Christ est "le chemin" et "la porte", Dieu-homme, il est *l'unique.* La Vierge est *la première,* elle devance l'humanité. L'Assomption ferme les portes de la mort, le sceau de la *Théotokos* est posé sur le néant, il est scellé en haut par le Dieu-homme et en bas par la première créature ressuscitée.

Le dogme catholique de l'Assomption (1950) correspond à la fête orthodoxe de la Dormition, mais son fondement théologique remonte à une conception toute différente de la nature et de la grâce. En effet, la "conception immaculée" nie, dans le cas de la Vierge, la loi universelle de la contamination par le péché originel, ce qui la libère de la mort et explique le silence du dogme romain quant à la mort et la résurrection de Marie. Par contre, la fête liturgique orthodoxe de la Dormition comprend la mort et l'ensevelissement de la *Théotokos* et ensuite sa résurrection et sa montée au ciel. Dans l'office de la fête, l'Eglise chante : "Ressuscite, Seigneur, en Ton Repos, Toi et *l'Arche* de Ta Sainteté" (Ps. 131. 8).

Si la mort du Fils a été libre, par contre la Vierge passe par la porte de la mort selon la loi universelle de la nature déchue et elle est ressuscitée par la puissance de son Fils.

La tradition liturgique et iconographique [12] recèle le caractère mystérieux, caché, de cet événement, ce qui s'accorde avec le silence de la prédication apostolique à son sujet. D'autre part, l'absence de référence scripturaire le place hors de la formulation dogmatique par les Conciles. La lecture, lors de l'office de la Dormition, du texte de Phil. 2. 5-11, souligne la kénose que la mère partage avec le Fils et surtout avec l'Esprit saint dont la divinité est proclamée simultanément (2e et 3e Conciles) avec la proclamation de la dignité de la *Théotokos*. Mais cette vénération reste le fait de la conscience intérieure de l'Eglise, de son mystère le plus intime et n'est accessible qu'à la lumière vécue de la Tradition. L'Eglise célèbre cette fête comme une seconde Pâque mystérieuse et exalte avant la fin des temps le but atteint de la création divine (*termino fisso d'eterna consiglio*, Dante).

7. L'Eglise

La "Confession de la foi orthodoxe" place le commencement de l'Eglise au paradis. Dieu "venait dans la fraîcheur du soir" (Gen. 3. 8) pour converser avec l'homme, ce qui fait voir dans l'Eglise le lieu de la communion entre Dieu et l'homme. Préfigurée et anticipée dans le régime de l'Ancienne Alliance, elle s'accomplit dans l'Incarnation et se dirige vers les Noces de l'Agneau de la Cité céleste. Le "Cantique des Cantiques" met en relief le régime conjugal des rapports. Dieu devient homme pour unir conjugalement dans la personne du Verbe l'humain et le divin, le créé et l'incréé. Consubstantiel dans sa divinité au Père, consubstantiel dans son humanité aux hommes, le Christ Dieu-homme, par extension de son Incarnation, se révèle le Christ Dieu-humanité, Eglise : "Afin de réunir par l'amour la nature créée et la nature incréée, en les faisant apparaître dans l'unité par l'acquisition de la Grâce" (saint Maxime).

Eglise en Dieu. L'Eglise ne provient pas de l'histoire, elle n'est pas un des termes de son évolution, car sa genèse est ailleurs, et sa nature est *meta-historique*. Celle-ci seule lui permet la lecture et le jugement de l'Histoire en fonction de Dieu.

"Mystère caché de toute éternité en Dieu" (Eph. 1. 4 et 3. 9), préexistant dans la sagesse de Dieu, elle fait irruption dans le monde. Tout comme l' "Agneau immolé dès la fondation du

[12] L'icône de la Dormition montre un prêtre de la Synagogue, Atonius, voulant empêcher l'ensevelissement de la *Théotokos* ; un ange lui coupe les mains. Cet épisode démontre que de la synagogue, de l'extérieur à la Tradition, le mystère demeure impénétrable.

monde" *entre* dans l'histoire et s'immole "sous Ponce Pilate" et "à Jérusalem", de même l'Eglise descend du ciel dans les langues de feu, *entre* dans l'histoire à Jérusalem et le jour de la Pentecôte.

Le lien théandrique [13]. Si on oppose l'événement à l'institution, le lien qui fonde l'Eglise est vertical. L'acte divin comme une tangente touche le cercle mais ne le pénètre pas. Par contre, dans la conception orthodoxe, le lien est *théandrique*, la verticale divine inclut l'horizontale humaine (l'Incarnation), et forme ainsi la figure de la Croix ; l'Eglise se situe au point de croisement de l'horizontale et de la verticale. Le lien vertical, divin, pénètre et remplit de sa présence le cercle sacré de l'Eglise, le transforme en la substance théandrique, et implique ainsi la continuité horizontale humaine : la succession apostolique et les sacrements qui assurent la continuité historique et visible du Christ. Objectivement l'Eglise est là où l'Evêque par son pouvoir apostolique célèbre l'eucharistie, atteste son authenticité et incorpore les hommes à la synaxe liturgique, au corps du Christ.

"L'Esprit souffle où il veut", mais, avant tout, il repose sur l'humanité du Verbe — l'Eglise. Les inspirations, les événements se manifestent à l'intérieur du Corps constitué. L'Eglise est alimentée par la source permanente de l'eucharistie et par la pluie de grâce de la Pentecôte perpétuée. L'une est en fonction de l'autre : le Fils envoie l'Esprit et l'Esprit manifeste le Fils. "Institution" et "événement" côte à côte : loin de s'opposer, ils se complètent. L'Institution s'enracine dans la source débordante de l'Esprit (n'éteignez pas l'Esprit) et l'Evénement ne se manifeste que dans les cadres de l'institution ecclésiale ("Dieu est le Dieu de l'ordre" et "tout est selon l'ordre"). L'Esprit s'adresse aux "siens", aux "christifiés".

Eglise — communauté sacramentelle. Vivant à la limite des deux "éons", l'Eglise transcende toute formation sociologique par son *esse* qui est d'emblée et très précisément communauté sacramentelle. C'est par le baptême qu'on y entre ; le néophyte illuminé par la grande lumière sur le Jourdain et scellé par les dons de l'Esprit voit sa vie s'épanouir et se développer dans la communion eucharistique. Dans cette "initiation", les sacrements sont tout autre chose que des signes ou des promesses seules, ils sont les sources vivifiantes engendrant la nouvelle créature. L'Eglise catéchise et prêche, mais sa tâche première est la *conversion des hommes* — leur transmutation en membres du Christ, en *christifiés :* le *ministère de la parole*, prédication kérygmatique, passe

[13] Le terme *théandrique* désigne le mystère du Christ, sa réalité à la fois *divino-humaine*. Par extension tout ce qui relève de ce mystère dans la vie chrétienne : la nature théandrique de l'Eglise, des Ecritures (inspiration), de tout acte ecclésial. "Energie théandrique" exprime le parfait accord des volontés et des actes de Dieu-homme. Chaque principe garde sa plénitude et son autonomie et les deux culminent dans *l'un*.

par le *ministère des sacrements* et s'achève dans le *ministère de l'incorporation* : la constitution du *Totus Christus*.

L'ecclésiologie eucharistique. L'eucharistie n'est point un sacrement parmi les autres mais leur source et leur achèvement. "Sacrement des sacrements", elle exprime le cœur même de l'Eglise, sa communion. Tous les offices liturgiques ne sont qu'une préparation du Jour du Seigneur, de son Repas, des Noces de l'Agneau. Etre membre de l'Eglise, c'est avoir sa part dans la synaxe eucharistique, et l'excommunication en prive : "hors de l'eucharistie il n'y a pas de salut". Le texte des Actes 2. 47 "Le Seigneur ajoutait chaque jour *à l'Eglise* ceux qui étaient sauvés", en traduisant *epi to avto* par "l'Eglise", donne la définition eucharistique la plus précise de l'Eglise : "Le Seigneur ajoutait chaque jour les sauvés à l'ensemble des fidèles réunis *en un même lieu et pour la même chose* : l'eucharistie-Eglise. Après la Pentecôte, l'Eglise est là où l'évêque opère la fraction du pain.

Una Sancta. Une *ecclésiologie "universaliste"*, forcément spatiale et centralisante, pose les églises locales comme les *parties* d'un seul organisme, ce qui présuppose logiquement un centre d'intégration et d'expression et peut prendre facilement la forme d'un pouvoir juridictionnel du type monarchique hypostasié (par exemple dans le pape de Rome). Par contre, *l'ecclésiologie eucharistique*, relevant de la "théologie mystique", interprète le mot *ecclesia* dans le sens du peuple de Dieu réuni, non plus dans un lieu localisé, mais *en Christ*. Toute la plénitude du corps est donnée dans l'eucharistie, ce qui signifie que toute réunion eucharistique correcte, c'est-à-dire, ayant l'évêque à sa tête, possède la plénitude de l'*Eglise de Dieu* en Christ. Toute Eglise est une manifestation locale de cette plénitude de l'Eglise "catholique". De ce point de vue, il ne peut exister aucune *partie* de l'Eglise, celle-ci est indivisible et n'est jamais ni une somme ni une partie : "Là où est le Christ, là est l'Eglise" (saint Ignace).

Toute église locale est pleinement Eglise de Dieu et tout évêque est l'évêque de l'Eglise du Christ. Si son pouvoir juridictionnel est toujours localisé, dans la grande communion, tout évêque est membre égal, consubstantiel aux autres à l'image des Personnes de la Trinité. L'unité des différents lieux de la manifestation de l'identique plénitude forme le Concile, communion où s'exerce l'amour mutuel auquel Dieu s'adresse et en fait organe de la proclamation dogmatique. Selon la 34e règle apostolique : "les évêques doivent reconnaître le *primus* entre eux et ne rien faire sans lui... le *primus* non plus ne peut rien faire sans les autres. Ainsi par cette unité, Dieu sera glorifié". Le principe trinitaire remplace le principe de pouvoir par celui de l'accord. Comme le Père céleste, le *primus* est le gardien et la confirmation vivante de l'unité de la communion de tous. Mais

lui-même se soumet à la structure ecclésiale : *un seul Evêque d'une seule Eglise sur un seul territoire.* La seule différence entre les évêques est d'honneur, de préséance, de juridiction locale, *jamais universelle.* Après le détachement de Rome, l'évêque de Constantinople hérite le rang de *primus inter pares* : "Les princes règnent... mais chez vous que ce ne soit pas ainsi" (Mat. 20. 26). Image vivante du Christ, serviteur de Yahvé, l'évêque n'a qu'un seul pouvoir : celui de la charité, de la tendresse pastorale se substituant à celui qui souffre ; une seule force de persuasion : son martyre.

Mat. 16. 17-19. Le Christ, Tête unique du Corps (Col. 1. 18 ; 3. 11), exclut toute idée de vicariat : "Je suis avec vous jusqu'à la fin du monde" (Mat. 28. 20). A la lumière de l'ecclésiologie eucharistique le texte Mat. 16 ne signifie aucunement l'ordination de Pierre, Pontife universel doté du pouvoir juridictionnel de l'évêque des évêques. Si la Sainte Cène institue l'Eglise par anticipation, son accomplissement s'opérera le jour de la Pentecôte et très précisément au *moment de la première eucharistie des apôtres.* Dans Mat. 16, le Seigneur pose saint Pierre le *premier Evêque* du premier lieu de manifestation de l'Eglise de Dieu à Jérusalem. La première eucharistie clôt le temps de l'Incarnation et ouvre le temps de l'Eglise. Pour le moment, Pierre est *le premier Evêque* célébrant le premier repas du Seigneur et dans ce sens il est *pierre,* fondement qui durera jusqu'à la Parousie ; sans cette "pierre" perpétuée — pouvoir de célébrer l'Eucharistie — l'Eglise n'existe pas. Tous les dons charismatiques de l'Eglise apostolique convergeaient vers l'accès à la communion fraternelle et celle-ci devait présenter avant tout le caractère de l'authenticité. C'est pourquoi dès le début du christianisme, l'eucharistie passe aux mains des évêques, qui seuls ont le pouvoir de la célébrer et d'attester sa vérité : "Seule l'eucharistie célébrée par l'Evêque est valide, sans lui on ne peut ni baptiser, ni communier" — et inversement, tout pouvoir sacerdotal est en fonction de l'eucharistie (Luc 22. 19) : "une seule coupe, un seul autel, comme un seul évêque" (saint Ignace). Les apôtres et à leur suite les évêques, assurent la transmission doctrinale et la continuité de la vie de grâce : "notre doctrine est en accord avec l'Eucharistie et celle-ci la confirme" déclare saint Irénée.

L'aspect trinitaire de l'ecclésiologie. Le principe de la conformité, de la similitude dirige la vision orthodoxe et applique les vérités dogmatiques à la vie sociale afin d'y reproduire la réalité divine : "le christianisme est une imitation de la nature divine" (saint Grégoire de Nysse). De même les "règles apostoliques" précisent la norme dans la structure de l'Eglise : "afin que (dans cette structure) le Père, le Fils et l'Esprit saint soient glorifiés". L'Eglise absolue des Trois Personnes divines s'érige en image normative de l'Eglise des hommes : l'unité des multiples hypostases

humaines dans la seule nature récapitulée en Christ, communauté de l'amour mutuel, l'unité dans le multiple.

L'aspect christologique. "Le Christ vrai Dieu et vrai homme, s'est fait ce que nous sommes afin que nous devenions ce qu'il est". L'accent ne sera jamais placé sur la réconciliation, rémission des péchés, satisfaction de la justice, mais sans les exclure, il portera sur la restauration de l'image et la renaissance de la nouvelle créature en Christ : "Par lui l'intégrité de notre nature nous est restituée" (saint Grégoire de Nazianze). Le *Christ reprend ce que la chute a interrompu — la communion déifiante.*

Si "la Tête sera comblée seulement quand le corps sera rendu parfait" (saint Jean Chrysostome), déjà, dans le mystère eucharistique, les chrétiens ne sont pas *unis* seulement entre eux, mais ils sont *un* en Christ. "L'unité des frères" dont parlent les Actes *présente une authentique christophanie — manifestation du Christ,* le Christ visible. "C'est seulement dans la communauté des fidèles que le Fils de Dieu peut être trouvé et cela parce qu'il ne vit qu'au milieu de ceux qui sont unis" (Origène). D'emblée, la chrétienté est l'eucharistie, synaxe, communauté, corps, église. Etre chrétien dès le début consistait dans le fait d'appartenir à la communauté apostolique.

L'aspect pneumatologique. Si la nature récapitulée en Christ est une et "le Christ est le centre où convergent les lignes" (saint Maxime), et "des uns et des autres le Christ fait un seul corps" (saint Jean Chrysostome), par contre les personnes humaines sont multiples et chacune est unique. L'Esprit saint se rapporte au principe personnel dans l'être humain et le fait épanouir dans la plénitude charismatique des dons. "Les langues... se divisaient, et il s'en posa *une sur chacun d'eux*" (Act. 2. 3) précise le récit de la Pentecôte. "Nous sommes comme fondus en un seul Corps mais divisés en personnalités" (saint Cyrille d'Alexandrie). Au sein de l'unité en Christ, l'Esprit saint diversifie. Les deux sont complémentaires : "abreuvés de l'Esprit, nous buvons le Christ" (saint Athanase).

Le mystère du salut est christologique mais non pas panchristique, — l'épiclèse, invocation de l'Esprit saint, reste l'indispensable opération préliminaire et universelle : "la créature ne possède aucun don qui ne vienne de l'Esprit ; c'est lui le Sanctificateur qui nous réunit à Dieu" (saint Basile). C'est toute l'importance de la doctrine de saint Séraphin sur le but de la vie chrétienne : "l'acquisition de l'Esprit saint" : "il fait resplendir mystérieusement dans les âmes la nature une de la Trinité". L'Esprit saint est en nous pour que nous soyons en Christ, fils dans le Fils, agréables au Père parce que l'Eglise, et toute âme, est devenue l'Epouse de l'Agneau.

8. Le Filioque

En tant que méthode, la théologie occidentale considère d'abord la Nature une pour aboutir aux Trois personnes ; elle construit ainsi une certaine métaphysique de l'essence où les personnes apparaissent comme les modes de la nature. C'est plutôt une Trinité en Dieu qu'un Dieu trine. Le Père et le Fils *ensemble* manifestant l'unité de la nature dont procède l'Esprit saint et c'est le *Filioque* qui sépare l'Occident de l'Orient.

Les Orientaux considèrent d'abord les Trois Personnes et ensuite montent à l'unité ; la nature ici est le contenu que chaque Personne s'approprie à sa manière propre. Les hypostases conditionnent à la fois l'unité et la diversité car l'unité remonte non pas à la nature mais au Père : source et terme de l'unité et de la circumincession éternelle intra-divine : *un seul Dieu parce qu'un seul Père.*

Pour les Grecs, le Fils est né et l'Esprit est spiré par l'hypostase du Père. Le *Filioque* déplace le principe de l'unité de l'hypostase du Père vers la nature, il amoindrit la Monarchie du Père et rompt l'équilibre trinitaire, l'égalité parfaite des Trois personnes. Il fait éclater la Monade trine en deux dyades : "Père-Fils" et "Père-Fils-Esprit" et ainsi diminue l'Esprit au profit du Fils car il est seul à n'avoir rien de commun à partager avec une autre Personne. En effet, la réduction des Personnes à la seule relation d'opposition fait voir dans le Fils la *Déitas* diminuée de la faculté d'engendrer (le Père la possédant seul) et dans l'Esprit cette part de *Déitas* est diminuée encore de la vertu spirative (le Père-Fils la possédant seul en commun). Duns Scott demandait avec raison comment l'Esprit de vie pouvait être "une personne *stérile*" ? C'est le résultat de la substitution de la relation négative d'opposition à la relation positive de la communion et d'appropriation personnelle de la nature une.

Tout en honorant en silence le Mystère indicible, l'Orient distingue le *plan intra-divin* où le Père est éternellement la Source unique et hypostatique du Fils et de l'Esprit, du *plan économique de manifestation dans le monde créé* où le Fils communique l'Esprit : "Je vous enverrai l'Esprit de vérité qui procède du Père" (Jn. 15. 26).

Ce que l'Orient reproche en plus de la déviation dogmatique, c'est l'acte schismatique de modifier le texte du *Credo* malgré la défense formelle par les Conciles, d'y toucher. Avec une profonde angoisse, il y voit le péché contre l'unité charitative du Corps.

9. La catholicité de l'Eglise

Secundum totum, selon le tout, exprime une totalité qui n'est pas géographique, horizontale, mais verticale, opposée à toute fragmentation du dogme et de la vie. L' "œcuménicité" (le terme vient de la "terre habitée", Empire chrétien) n'est qu'une expression seconde, conséquence de l'unité verticale et dépendant des circonstances historiques. Le terme russe *sobornost*[14] synthétise l'enseignement patristique et à lui seul "contient déjà toute une confession de foi". C'est cette intégrité de la foi en profondeur, la participation intégrale à la Vérité qui s'érige en principe de vie de toute Eglise locale et en fait le *tout* identique à l'essence catholique ; sa *pars pro toto* explique la pluralité des Eglises et des eucharisties. De même que dans l'eucharistie le Christ est présent tout entier, de même toute Eglise est "catholique", porte en elle la plénitude du Christ.

10. La structure conciliaire de l'Eglise

Dieu ne se révèle et ne parle qu'à son image trinitaire : l'unité dans le multiple ; il ne se montre présent que dans *la qualité charitative du Corps*, dans le lien qui fait d'une multitude *l'un* en Christ ; c'est ce miracle de l'Esprit saint qui se pose en fondement de la structure conciliaire de l'Orthodoxie. Sa hiérarchie des ministères s'oppose radicalement à tout égalitarisme, comme elle s'oppose à toute idée de vicariat du Christ. Au moyen des ministères très précis, c'est toujours le Christ qui dirige l'Eglise (le principe théandrique) et toute décision dogmatique est inspirée directement par l'Esprit saint : "il a semblé bon à l'Esprit saint et à nous" annonce déjà le Concile apostolique de Jérusalem et cette parole deviendra la formule sacrée de tous les Conciles. Les patriarches orientaux dans leur encyclique de 1848 déclarent : "le gardien de la piété et de la foi est tout le peuple de l'Eglise", le magistère de l'Episcopat s'accomplit dans le *consensus* du Corps. Les décisions des Conciles ne sont ni imposées par un pouvoir monarchique, ni obtenues par le suffrage démocratique, mais sont toujours *ex consensu ecclesiae ;* elles passent par une *réception* qu'opère le peuple de l'Eglise, elles s'incorporent à sa vie. On comprend bien que, dans ce mystère de la vie, il ne peut exister aucun critère juridique de la catholicité. Ce n'est point par sa constitution formelle de représentants accrédités qu'un

[14] Terme qui désigne dans la catholicité de l'Eglise son caractère "collégial" communauté de foi et de vie. Il exprime à la fois la structure conciliaire de l'Eglise et l'unité organique du Corps. Dans le *Credo* en slavon ce mot correspond au mot "catholique".

concile est œcuménique, mais parce qu'il a rendu témoignage de la foi et révélé la vérité ; le Corps l'atteste à un moment voulu par Dieu (confirmé d'habitude par un Concile suivant qui proclame sa fidélité aux définitions précédentes : "Ainsi croyaient les Apôtres et les Pères"). L'infaillibilité n'appartient qu'à l'Eglise dans sa totalité qui en fait un Sacrement de la Vérité et de ce point de vue l'Eglise est le Concile perpétué, toujours convoqué. Le consensus n'est point la volonté de tous, mais exprime la volonté commune de la conformité à la Vérité, le miracle de l'Eglise.

11. La Succession apostolique

Le principe qui permet de dire que l'Eglise à tous les moments historiques est identique à elle-même, porte le nom de la "succession apostolique". "Succession" désigne la transmission ininterrompue de la Tradition à travers les siècles jusqu'à la Fin. "Apostolique" désigne l'histoire transcendée par *le Témoin* (Eglise-Apôtre). En se servant d'une image, on peut dire : au milieu du fleuve de la durée historique se tient le principe immuable — Apôtre — qui à mesure du passage des vagues de l'histoire les *identifie* à sa propre essence ou les rejette comme hétérodoxes, extérieures au germe. "Ainsi ont enseigné les saints Apôtres et les Pères de l'Eglise" ; cette parole, la plus fréquente dans les actes des Conciles, témoigne et atteste l'identité de la même foi, du même dogme, du même culte, de la même eucharistie.

L'épiclèse demande l'Esprit afin de rendre l'Eglise sainte, infaillible. Or tout ce qui est *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* (définition de l'infaillibilité du pape de Rome), ne demande pas l'épiclèse, condition ecclésiale de la Vérité. L'Esprit saint seul peut être considéré comme vicaire du Christ, car il atteste Sa présence, "prend en Lui", et ainsi les deux parlent d'une seule voix et *au moyen de l'Eglise*, de son *consensus*. Ce qui veut dire que la grâce de l'économie du salut instituée par Dieu lui-même, n'opère qu'à l'intérieur de l'Eglise, que tout sacrement n'est efficace que comme sacrement *de* l'Eglise et *dans* l'Eglise[15]. La "succession apostolique" ainsi n'est pas un principe formel ; hors de l'Eglise, elle est inefficace ; dès que son porteur (évêque) se détache de la Source — l'Eglise —, elle tarit. On le voit bien, ce n'est pas le degré formel de la succession (d'avoir un évêque ordonné jadis) qui valide le sacerdoce d'une Eglise, mais c'est la validité de son sacerdoce, de son lien avec l'Eglise, qui le situe à l'intérieur de la Succession apostolique. Le conflit de l'Ortho-

[15] Nous ne parlons que de l'économie *ecclésiale* du salut. Dieu selon son bon plaisir peut agir ailleurs, mais cette liberté divine nous échappe et nous transcende totalement ; dans un certain sens elle ne nous regarde pas.

doxie et de la Réforme n'est pas dans la succession apostolique, mais dans ce qu'elle désigne : la réalité sacramentelle de l'Eglise en tant que Sacrement de la Vérité, et l'organe qui l'exprime et assure sa continuité : le Sacerdoce de l'Episcopat. Les évêques ne parlent jamais en leur nom propre mais *ex officio*, de la totalité du Corps : et par cela jamais *ex sese* mais toujours *ex consensu ecclesiae*.

Au début du IIe siècle, le passage à l'épiscopat est rapide, la succession sacerdotale reçoit sa forme précise et dès lors la continuité historique est ininterrompue. Ce n'est point la dignité d'un apôtre ou d'un lieu (chaire) qui inaugure la source des pouvoirs, mais le mystère de l'Eglise qui a la puissance de dégager telle forme canonique et de l'identifier à son *esse* (par ex. le sacerdoce à trois degrés actuels).

"Tous les fidèles réunis par la tradition sacrée de la Vérité, tous ensemble et tous en succession sont constitués par Dieu en une Eglise qui est le dépôt véritable de la sainte tradition" (Catéchisme du Métropolite Philarète). Si la tâche de réflexion et de réceptivité créatrice appartient à tous, la tâche de définir, de proclamer et de conserver la pureté du dépôt appartient au *charisme épiscopal*.

12. Le Sacerdoce

La continuité entre les deux Testaments comporte une différence de structure. Dans l'Ancien, c'est d'abord l'institution graduelle du culte et du rituel, et c'est ensuite que Dieu vient y demeurer ; l'Eglise se trouve ainsi au terme des formes institutionnelles : "je consacrerai l'autel, je consacrerai Aaron et ses fils pour qu'ils remplissent la fonction de prêtres. Je demeurerai alors au milieu d'eux... je serai leur Dieu" (Ex. 29. 44-45). Mais cet ordre "n'est que l'ombre des biens à venir et non la forme réelle des choses" (Hbr. 10. 1), c'est l'ombre préfigurative. Le Christ "abolit ainsi le premier ordre des sacrifices pour établir le second" (10. 5), l'Incarnation porte à la fois et la chose et l'ombre ; ici, l'ombre (le rituel et l'institution) *ne précède pas mais suit*. La plénitude du Corps réuni en Christ est donnée d'emblée et *ensuite* elle se différencie en ses éléments ordonnés, canoniques dans le temps : *"C'est de Lui que le Corps tout entier*, bien coordonné et fortement uni par toutes les jointures qui font communiquer ses parties, *tire son développement*" (Eph. 4. 16).

Toutes les formes institutionnelles se fixent graduellement et forment l'élément visible du Corps où tout est assuré par l'immuable présence du Témoin-Esprit qui manifeste le Prêtre absolu : le Christ. Le Christ ne transmet pas ses pouvoirs aux apôtres ni aux évêques, ce qui signifierait son absence. Il n'y a a pas des prérogatives d'un des apôtres ou de leur collège (le

papisme collectif), il s'agit de la présence dans son propre plérome de l'unique Sacrificateur : le Christ. Son pouvoir réel est toujours en fonction, il s'opère au moyen de l'Episcopat et s'accomplit par la puissance du Corps dans sa totalité.

Le Sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech est "sans père, sans mère, sans généalogie" (Hbr. 7. 3), il est hors de tout immanentisme de délégation humaine. Le pouvoir sacerdotal est insufflé par le Christ aux douze apôtres et son origine est nettement *divine* : "c'est moi qui vous ai choisis et établis" (Jn. 15. 16). L'*axios*, l'accord du peuple lors d'une ordination, assure l'élément humain du théandrisme, mais *la source du pouvoir sacerdotal est divine* . La tradition écarte toute confusion entre le sacerdoce d'ordre et le sacerdoce universel, elle établit une différenciation fonctionnelle des charismes et l'égalité de nature : tous sont membres équivalents du peuple de Dieu. Christ seul est le Prêtre, tous sont prêtres par participation, quelques-uns sont évêques et presbytres. La conception orthodoxe se situe hors de l'égalitarisme anti-sacerdotal qui efface la différenciation charismatique, comme elle est hors du cléricalisme qui coupe le Corps en deux : l'Eglise enseignante et enseignée. La participation sacerdotale est donnée à tous, mais au moyen de deux modes : les deux sacerdoces. Leur origine divine les place dans l'économie sacramentelle, sacrement de l'onction pour tous et sacrement du sacerdoce pour les prêtres.

Ce qui est contracté en Un seul est déployé, plénifié, et achevé dans son Corps : le Prêtre se dirige vers le Royaume, le Sacerdoce des prêtres. Mais la Pâque et la Parousie ne coïncident pas encore ; d'où l'existence des deux sacerdoces sans confusion, ni séparation ; c'est dans la différenciation des charismes et des ministères que se réalise le seul Christ.

13. Le dogme

Le dogme signifie vérité indiscutable, "la doctrine du Seigneur et des apôtres". Tiré des Ecritures, sève doctrinale, tout dogme doit toujours se référer au texte sacré et justifier ainsi son titre de "dogme divin". "Colonne et affirmation de la Vérité", l'Eglise confesse les dogmes et témoigne de leur nature révélée d'où leur nom de "dogmes de l'Eglise". Eléments constitutifs et normatifs, ils forment *la règle absolue de foi*. (Ainsi l'Assomption tout en étant un fait de la piété liturgique, ne peut pas être proclamée dogme, car elle ne possède pas de références scripturaires).

Avec l'ère apostolique, la Révélation est close, les dogmes n'ajouteront aucun contenu nouveau aux Ecritures, mais formeront, comme dit saint Irénée, "l'analyse de ce qui a été dit". Formules frappées d'un accent d'éternité, elles offrent des notions

limites et dessinent l'icône verbale de la vérité. L'effort des Pères martyrs en fait des paroles crucifiées où la Sagesse de Dieu a établi sa demeure.

L'Orthodoxie ne possède pas de "livres symboliques" et évite toute confusion entre le dogme et son interprétation théologique. Elle protège la plus grande liberté des opinions théologiques dans les cadres de l'unique Tradition. Aucun texte en dehors du *Credo* et des définitions dogmatiques des Conciles ne peut jamais prétendre à une valeur "symbolique", normative de la foi.

14. Le droit canonique

L'unité de foi et de culte s'exprime différemment dans les formes locales. Le code unifié, l'uniformité sont étrangers à l'esprit orthodoxe. Si les dogmes représentent l'immuable élément de la Vérité, les canons forment l'élément mobile des formes historiques. Leur but est d'aider les fidèles à vivre les vérités des dogmes à l'époque donnée, et dans un contexte historique à trouver les expressions les plus correctes et les plus conformes à la confession de l'Eglise. La conscience canonique cherchera à tout moment non pas les formes révolues, mais l'esprit apostolique qui les a animées.

15. La Bible

Les Pères de l'Eglise vivaient la Bible avec cette admirable pénétration qui identifiait leur être même avec la substance biblique. Car la Parole lue et écoutée conduit toujours à la Personne vivante du Verbe qui l'a prononcée. C'est pourquoi, pour les Pères, la Bible *est* le Christ ; et on consomme eucharistiquement la parole en vue de la communion avec le Christ. La Bible est l'icône verbale du Christ écrite par l'Esprit saint. Dieu a voulu que le Christ forme le Corps où ses paroles résonnent comme paroles de Vie, c'est dans le Christ donc, au dedans de son Corps qu'il faut lire la Bible et écouter Dieu. Dès qu'un fidèle ouvre la Bible, "l'à priori" orthodoxe du "théandrisme" ("sans confusion et sans séparation") place ce fidèle *dans* l'Eglise et un miracle s'accomplit : transmutation du texte historique en Parole remplie de présence. Même *seul* on dit la Bible *ensemble*, liturgiquement.

La Bible et la Tradition. Avant d'être consignée dans le canon des Livres saints, la parole du Christ a été reçue sous la forme de la *tradition orale*. C'est l'Eglise qui détermine et fixe les écrits inspirés et y met le sceau d'authenticité. La Bible est donnée à l'Eglise, on ne peut donc jamais l'emporter hors de l'Eglise, sans

risquer de la déformer. Le témoignage de la Parole sur elle-même n'est pas un principe formel ; comme tel, il risque d'être faussé par l'insuffisance humaine ; l'existence des sectes, toutes "bibliques", le démontre. Il faut distinguer entre le témoignage de l'*inspiration* divine du texte et d'autre part son *interprétation*. Le témoignage intérieur de l'Esprit saint portant sur le commentaire de la parole s'exerce toujours dans la catholicité de la conscience du Corps, jamais individuellement. C'est l'Eglise qui offre la Bible et s'offre elle-même dans "l'à priori" de toute lecture. Les éléments de la tradition : le dogme, la pensée patristique, la liturgie, l'icône forment une sphère vivante, dynamique, un milieu de résonance, venant de la même source d'inspiration. La tradition développe "l'instinct d'orthodoxie" par appropriation de l'expérience du passé où l'Esprit a parlé et qui guidera les pas au dedans du *Consensus patrum* et *consensus apostolicus* de l'Eglise. Celle-ci initie à l'évidence même qu'à travers les formes multiples de la vie de l'Eglise, de sa Tradition, c'est le Christ lui-même qui commente sans cesse ses propres paroles ; et l'Esprit saint nous l'annonce.

La Bible est la forme humaine de la parole divine, ce qui fait des deux une unité *théandrique*, divino-humaine. L'écrivain ne devient pas un médium, aucun automatisme théopneuste n'a de place ici. A côté de l'inspiration divine, il y a le prisme humain qui justifie tout le travail scientifique sur le texte. Le seul critère immuable : tout ce qui contredit les vérités dogmatiques (tirées elles-mêmes de la Bible) doit être écarté.

16. La Tradition

La fidélité sans réserves aux dogmes s'accorde avec la liberté des opinions théologiques. L'Orthodoxie est réfractaire aux définitions dogmatiques qui ne sont pas absolument nécessaires. Le minimum de dogmes et l'illimité de *theologoumena* (opinions) — *in dubiis libertas* — reste sa règle d'or. A côté des dogmes, l'Eglise contient les faits de nature dogmatique sans que ceux-ci possèdent l'armature dogmatique des définitions conciliaires ; ce sont surtout les faits qui relèvent de la *lex orandi*.

Avec l'âge apostolique la révélation est close. Le jour de la Pentecôte commence le temps de l'Eglise et postule, impérieusement, une *tradition*, une transmission, non pas d'un musée, mais d'un lieu "théologique" vivant où Dieu continue à dire et à redire sa Parole aux hommes de toute époque. La Tradition est la conscience de l'Eglise d'être ce lieu : "gardez les enseignements que nous vous avons *transmis*, soit de vive voix, soit par lettre (2 Th. 2. 16 ; 2. 13-14). Pour saint Irénée, la tradition est *la Parole qui parle ;* la primauté certes reste à l'Ecriture, mais celle-ci

renvoie constamment à la sphère vivante où il faut l'écouter. La *continuité d'interprétation* fait de l'Eglise le Concile toujours virtuellement convoqué afin d'exprimer la Vérité vécue dans la tradition. "Nous confessons retenir et prêcher la foi qui fut donnée dès le début par notre Sauveur aux saints apôtres, et qui par ceux-ci fut prêchée dans le monde entier. C'est cette foi qu'ont confessée, exposée et *transmise* aux Eglises les saints Pères, et en tout nous les suivons", proclame le Concile de Constantinople en 553. Pour interpréter correctement les "Paroles inspirées", il faut posséder l'authentique inspiration de l'Esprit saint et c'est la tâche inhérente à l'Eglise.

17. La mission de l'Eglise orthodoxe

La mission de l'Eglise orthodoxe était toujours très active. Sans parler des premiers siècles et du temps des Conciles, en Russie par exemple, ce sont des missionnaires moines qui ont conquis son territoire immense et sont allés au dehors, en Chine, Corée, Japon, Alaska, Perse, Inde. La méconnaissance fréquente de l'esprit missionnaire vient du caractère propre à la mission orthodoxe. Aucun impérialisme ou prosélytisme n'ont jamais marqué le témoignage orthodoxe. Dans son décret de 1702, Pierre le Grand déclare : "Nous ne voulons forcer aucune conscience humaine et laissons à la responsabilité de chacun le soin du salut de son âme". Catherine la Grande ira plus loin en déclarant au Synode de 1773 : "Tout comme Dieu tolère sur la terre toutes les croyances, de même Sa Majesté désire agir en imitant Sa sainte volonté". Si dans telles circonstances, très rares, un autre esprit se manifestait, il était étranger à l'esprit orthodoxe et venait des pouvoirs séculiers. Dans une de ses nouvelles, *Aux confins du monde*, l'écrivain russe Leskov traduit bien l'esprit même de la mision orthodoxe : Un évêque venu visiter un des prêtres missionnaires est très étonné que le Père Kiriak se refuse à baptiser hâtivement les indigènes ; mais à la fin, il comprend la sagesse qui impliquait ce refus : le Père Kiriak, négligeant tout souci administratif, et toute statistique surtout, faisait palper aux indigènes dans de très humbles services la charité du Christ: "Qu'ils commencent donc par toucher le bord du vêtement du Christ, qu'ils sentent sa grande bonté, et après cela le Seigneur lui-même les ensorcellera".

La méthode, toujours la même, consistait à élever dans un lieu hors des frontières un sanctuaire, une chapelle, et à commencer immédiatement la vie liturgique, ce qui mettait directement les indigènes en présence de Dieu. Avec un respect très prononcé pour le visage propre de tout peuple à évangéliser, les missionnaires traduisaient la Bible et les livres liturgiques en langue

indigène afin de permettre à tous de participer à la liturgie. Maintes fois les missionnaires étaient obligés de créer l'alphabet et la langue littéraire, ce qui montre une grande sensibilité et pénétration sympathique dans l'âme d'autrui. Tout est dirigé par le plus grand respect du destin et de l'option libre de chacun. Des missionnaires moines se mêlaient intimement à la vie quotidienne des indigènes et construisaient une communauté autour du foyer monastique. La pauvreté évangélique, l'esprit d'abnégation et la charité ouverte formaient l'âme enthousiaste de l'apostolat. Macaire Gloukhoff, l'apôtre de l'Altaï en Sibérie, disait : "il n'y a pas de peuple en lequel le Seigneur n'aurait pas reconnu les siens". Et un de ses disciples disait de lui : "c'est l'Evangile vivant personnifié". Cette manière n'est pas spectaculaire et elle s'oppose à toute statistique des chiffres. Mais l'Orthodoxie n'a jamais cessé d'être missionnaire. A la fin du XVIIe siècle, avant toute conquête politique, plus de mille prêtres et moines se trouvaient sur les routes de Sibérie ; les 37 monastères étaient aux prises avec l'Islam et le Bouddhisme. De même plus tard, au Caucase, dans les Iles Aléoutiennes (Pacifique), et en Alaska, la mission travaillait avec un grand succès. Vers le milieu du XIXe siècle, l'Académie de Kazan fonde une section missionnaire dotée des chaires de Tartar, d'Arabe, de Mongol et de Kalmouk. En l'espace d'un demi-siècle sa commission spécialisée a publié plusieurs millions de volumes et de brochures en une vingtaine de dialectes.

On peut mentionner encore la conversion de centaines de peuples du Nord de la Russie et de la Sibérie. La mission au Japon compte actuellement près de 40.000 fidèles, une école de théologie avec des professeurs et étudiants japonais ; 150 catéchistes missionnaires, un Evêque, 70 prêtres et près de 200 communautés. En Chine avant la Révolution, près de 200.000 orthodoxes (russes et chinois) vivaient sous la juridiction de l'Archevêque de Pékin. L'Eglise était desservie par de nombreuses écoles et une Faculté de théologie à Shanghaï. Actuellement elle est constituée uniquement d'éléments chinois et progresse dans des conditions encore insuffisamment connues.

18. L'Orthodoxie et l'Hétérodoxie

La division de la Chrétienté dépasse de beaucoup le seul problème éthique de la désobéissance ou du manque de charité et pose dans toute son ampleur le problème *dogmatique* : la communion dans la même règle de foi apostolique. Seule, celle-ci conduira à la réunion eucharistique, à *l'un* en Christ.

La foi vraiment catholique refuse tout minimum et exige de par sa nature la pénitude universelle confessée d'un seul esprit. La structure sacramentelle et hiérarchique de l'Eglise, le principe

des Conciles et le contenu dogmatique de leurs définitions conditionnent l'unité.

La "théorie des branches" (chaque confession ne possède qu'une vérité partielle, relative ; c'est leur somme qui constitue l'Eglise) ou l'idée d'une Fédération des églises indépendantes relativisent la Vérité, justifient l'émiettement infini des églises et conduisent à la fin à un christianisme sans Eglise. Seule la conviction de l'absoluité de sa propre confession pose le vrai problème de l'unité et conditionne l'œcuménisme, car elle croit à l'Eglise, croit à son unité réelle, à son unicité. Par contre, le relativisme dogmatique évacue l'Eglise dans l'invisible ; sa notion de l'unité appliquée aux pauvres vestiges empiriques n'apporte rien d'organique, d'ecclésial. Or, il n'est pas donné aux hommes de faire un choix arbitraire dans les données de la Révélation, ce n'est pas l'homme qui crée l'Eglise, c'est la Vérité qui enfante ses propres membres. C'est pourquoi toute rencontre œcuménique exige la plus grande maturité d'esprit et la pureté de chaque type confessionnel, la fidélité sans réserve à chaque Eglise. Ce n'est point une pauvreté qui chercherait un complément de foi mais c'est l'abondance de l'Eglise qui invite à la communion avec les non-orthodoxes. Si nous y jouissons de toute notre liberté pour témoigner notre foi apostolique, sa charité nous inspire le plus sincère respect de la liberté de chacun. Le prosélytisme n'a pas de place dans le vrai dialogue œcuménique.

Peut-être qu'une certaine faiblesse du mouvement œcuménique est de *préjuger* son but : l'unité dans l'histoire. Si la destruction de l'unité a été rapide, la réunion est longue et elle se bute au *non possumus* dogmatique de chacun. D'autre part la prière sacerdotale du Christ pour l'unité à l'image du Fils et du Père est pour le salut du monde — "afin que le monde croie" (Jn. 17. 21). C'est, de surcroît, par pure grâce que Dieu peut accomplir le miracle de l'unité. Mais le témoignage ultime, œcuménique de la chrétienté devant le monde indifférent à tout élément religieux demeure le but accessible et le témoignage le plus urgent, afin de susciter dans le monde *la soif du salut et du Sauveur*, la soif de la Parousie. La prière dominicale parle de l'accord final des volontés, la philanthropie du Père s'érige ainsi en catégorie théologique de l'œcuménisme et la prière dominicale en l'*épiclèse œcuménique* de l'unité. Mais la prière dominicale n'est-elle pas essentiellement eschatologique ?

L'œcuménisme s'adresse à tous les chrétiens, se présente comme un miroir de leur conscience historique, de l'inquiétude profonde pour le destin du monde. Ici Dieu peut s'adresser, non pas à son Eglise, mais à la chrétienté dans sa totalité, et en faire le lieu de son message ultime, pré-apocalyptique.

Tâche actuelle. Après les multiples rencontres "œcuméniques" dans l'espace, il semble aujourd'hui que c'est une rencontre dans

indigène afin de permettre à tous de participer à la liturgie. Maintes fois les missionnaires étaient obligés de créer l'alphabet et la langue littéraire, ce qui montre une grande sensibilité et pénétration sympathique dans l'âme d'autrui. Tout est dirigé par le plus grand respect du destin et de l'option libre de chacun. Des missionnaires moines se mêlaient intimement à la vie quotidienne des indigènes et construisaient une communauté autour du foyer monastique. La pauvreté évangélique, l'esprit d'abnégation et la charité ouverte formaient l'âme enthousiaste de l'apostolat. Macaire Gloukhoff, l'apôtre de l'Altaï en Sibérie, disait : "il n'y a pas de peuple en lequel le Seigneur n'aurait pas reconnu les siens". Et un de ses disciples disait de lui : "c'est l'Evangile vivant personnifié". Cette manière n'est pas spectaculaire et elle s'oppose à toute statistique des chiffres. Mais l'Orthodoxie n'a jamais cessé d'être missionnaire. A la fin du XVIIe siècle, avant toute conquête politique, plus de mille prêtres et moines se trouvaient sur les routes de Sibérie ; les 37 monastères étaient aux prises avec l'Islam et le Bouddhisme. De même plus tard, au Caucase, dans les Iles Aléoutiennes (Pacifique), et en Alaska, la mission travaillait avec un grand succès. Vers le milieu du XIXe siècle, l'Académie de Kazan fonde une section missionnaire dotée des chaires de Tartar, d'Arabe, de Mongol et de Kalmouk. En l'espace d'un demi-siècle sa commission spécialisée a publié plusieurs millions de volumes et de brochures en une vingtaine de dialectes.

On peut mentionner encore la conversion de centaines de peuples du Nord de la Russie et de la Sibérie. La mission au Japon compte actuellement près de 40.000 fidèles, une école de théologie avec des professeurs et étudiants japonais ; 150 catéchistes missionnaires, un Evêque, 70 prêtres et près de 200 communautés. En Chine avant la Révolution, près de 200.000 orthodoxes (russes et chinois) vivaient sous la juridiction de l'Archevêque de Pékin. L'Eglise était desservie par de nombreuses écoles et une Faculté de théologie à Shanghaï. Actuellement elle est constituée uniquement d'éléments chinois et progresse dans des conditions encore insuffisamment connues.

18. L'Orthodoxie et l'Hétérodoxie

La division de la Chrétienté dépasse de beaucoup le seul problème éthique de la désobéissance ou du manque de charité et pose dans toute son ampleur le problème *dogmatique* : la communion dans la même règle de foi apostolique. Seule, celle-ci conduira à la réunion eucharistique, à *l'un* en Christ.

La foi vraiment catholique refuse tout minimum et exige de par sa nature la pénitude universelle confessée d'un seul esprit. La structure sacramentelle et hiérarchique de l'Eglise, le principe

des Conciles et le contenu dogmatique de leurs définitions conditionnent l'unité.

La "théorie des branches" (chaque confession ne possède qu'une vérité partielle, relative ; c'est leur somme qui constitue l'Eglise) ou l'idée d'une Fédération des églises indépendantes relativisent la Vérité, justifient l'émiettement infini des églises et conduisent à la fin à un christianisme sans Eglise. Seule la conviction de l'absoluité de sa propre confession pose le vrai problème de l'unité et conditionne l'œcuménisme, car elle croit à l'Eglise, croit à son unité réelle, à son unicité. Par contre, le relativisme dogmatique évacue l'Eglise dans l'invisible ; sa notion de l'unité appliquée aux pauvres vestiges empiriques n'apporte rien d'organique, d'ecclésial. Or, il n'est pas donné aux hommes de faire un choix arbitraire dans les données de la Révélation, ce n'est pas l'homme qui crée l'Eglise, c'est la Vérité qui enfante ses propres membres. C'est pourquoi toute rencontre œcuménique exige la plus grande maturité d'esprit et la pureté de chaque type confessionnel, la fidélité sans réserve à chaque Eglise. Ce n'est point une pauvreté qui chercherait un complément de foi mais c'est l'abondance de l'Eglise qui invite à la communion avec les non-orthodoxes. Si nous y jouissons de toute notre liberté pour témoigner notre foi apostolique, sa charité nous inspire le plus sincère respect de la liberté de chacun. Le prosélytisme n'a pas de place dans le vrai dialogue œcuménique.

Peut-être qu'une certaine faiblesse du mouvement œcuménique est de *préjuger* son but : l'unité dans l'histoire. Si la destruction de l'unité a été rapide, la réunion est longue et elle se bute au *non possumus* dogmatique de chacun. D'autre part la prière sacerdotale du Christ pour l'unité à l'image du Fils et du Père est pour le salut du monde — "afin que le monde croie" (Jn. 17. 21). C'est, de surcroît, par pure grâce que Dieu peut accomplir le miracle de l'unité. Mais le témoignage ultime, œcuménique de la chrétienté devant le monde indifférent à tout élément religieux demeure le but accessible et le témoignage le plus urgent, afin de susciter dans le monde *la soif du salut et du Sauveur*, la soif de la Parousie. La prière dominicale parle de l'accord final des volontés, la philanthropie du Père s'érige ainsi en catégorie théologique de l'œcuménisme et la prière dominicale en l'*épiclèse œcuménique* de l'unité. Mais la prière dominicale n'est-elle pas essentiellement eschatologique ?

L'œcuménisme s'adresse à tous les chrétiens, se présente comme un miroir de leur conscience historique, de l'inquiétude profonde pour le destin du monde. Ici Dieu peut s'adresser, non pas à son Eglise, mais à la chrétienté dans sa totalité, et en faire le lieu de son message ultime, pré-apocalyptique.

Tâche actuelle. Après les multiples rencontres "œcuméniques" dans l'espace, il semble aujourd'hui que c'est une rencontre dans

le temps qui s'impose et c'est la rencontre "catholique" dans la Tradition. Nous savons tous où est l'Eglise, il ne nous est pas donné de porter le jugement exclusif et de dire où elle n'est pas.

En l'absence de l'Eglise Romaine, l'Orthodoxie conditionne l'œcuménisme et le sauve du glissement vers le pan-protestantisme. L'effort œcuménique aurait pu être grandement facilité, si la Réforme se rendait attentive à la valeur du sacerdoce établi par l'acte divin comme témoin de l'eucharistie et de la règle de foi ; et si Rome se rendait attentive à la valeur des Conciles, autorité suprême. Un ressourcement honnête, objectif, sans préjugés, dans l'époque des Conciles, dans la Tradition patristique, fidèle aux fondements bibliques, s'impose à tous comme seul efficace pour l'unité.

L'Orthodoxie n'exige aucune soumission au pouvoir juridictionnel d'une institution historique. Elle invite à embrasser la Vérité (le *Credo* et les dogmes des 7 Conciles Œcuméniques). La vérité ainsi pleinement confessée, ouvre elle-même la voie de la communion avec l'Orthodoxie historique, tout en sauvegardant ses propres traditions locales de piété et de culte.

Il ne nous est pas donné de relativiser la Vérité, le dogme, l'Eglise. L'Esprit saint seul peut transcender les obstacles et tout intégrer sans rien relativiser. Peut-être l'œcuménisme souffre-t-il d'un excès de théologie cérébrale et du manque d'élément liturgique ; la discussion prime la prière. Or "nous sommes à la dernière heure" dit l'Ecriture. Plus que jamais la primauté appartient à *la sainteté,* c'est dans ses saints que l'Eglise parle, prêche et s'exprime adéquatement. C'est seulement dans la sainteté des Eglises que la rencontre œcuménique peut s'approfondir jusqu'à devenir l'œuvre de la charité rayonnante, la synaxe eucharistique autour du même Calice.

19. De la Sainteté ou Homo viator

Vu d'en bas l'ascétisme des grands spirituels est une lutte incessante ; vu d'en haut, il est l'illumination progressive, la transmutation en lumière.

Un ascète débute par la vision de sa propre réalité : "personne ne peut connaître Dieu s'il ne s'est pas connu d'abord lui-même" (saint Antoine) — "Celui qui a vu son péché est plus grand que celui qui ressuscite les morts" et "celui qui s'est vu soi-même est plus grand que celui qui a vu les anges" (saint Isaac). "Le mal a plongé l'existence dans la non-existence" (saint Grégoire de Nysse) et l'a peuplé de fantômes. L'ascétisme enseigne une science parfaite de l'âme humaine, représente une sorte de scaphandre pour descendre et explorer ses propres gouffres.

Après l'instantané de cette vision redoutable, l'âme aspire à la divine miséricorde et apprend l'humilité. Celle-ci est la plus grande puissance, car elle déplace l'axe de la vie de l'homme en Dieu et lui apporte une royale libération de soi-même ; d'autre part, elle est la science de se trouver exactement à sa place (l'ami de l'Epoux et la servante du Seigneur). L'âme décentrée d'elle-même dans une offrande pure et une totale désappropriation éprouve la soif de l'absolument désirable : "c'est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir".

L'Esprit saint ramène l'homme à son centre rayonnant — l'image de Dieu, et il révèle sa dimension de la charité cosmique : "la pureté de cœur, c'est l'amour des faibles qui tombent" (saint Isaac). L'âme se dilate et se dépouille de tout jugement : "celui qui est purifié voit l'âme de son prochain" (saint Jean Climaque) — "quand quelqu'un voit tous les hommes bons et quand personne ne se présente à lui comme impur, alors on peut dire qu'il est pur du cœur" — "si tu vois ton frère en train de pécher, jette sur ses épaules le manteau de ton amour". C'est le passage de la crainte à l'amour : "le parfait rejette la crainte, dédaigne les récompenses et aime de tout son cœur" (saint Grégoire de Nysse).

L'âme se dépouille des sens, s'élève au-dessus de toute représentation et image. Le multiple laisse place à l'un et au simple. A ce niveau, il ne s'agit plus de s'instruire sur Dieu, mais de se convertir à lui. Toute acquisition devient un nouveau point de départ. Grâce sur grâce.

"Mais que dirai-je de ce qui est indicible" ? demande saint Syméon. Tout mouvement cesse, la parole elle-même change de nature : "l'âme prie en dehors de la prière" (saint Isaac). C'est le silence de l'esprit qui est au-dessus de toute oraison, la prière qui dépasse toute paix. C'est le face à face détendu dans l'éternité, quand "Dieu vient dans l'âme et l'âme émigre en Dieu" (saint Grégoire de Nysse). Au sommet de l'élévation, les mystiques se taisent, le silence seul découvre la proximité brûlante de Dieu.

PAUL EVDOKIMOV, *Paris.*

Introduction

à la retraite spirituelle

L'appel de Dieu à la retraite

Dieu t'a appelé à la retraite. Tu cherches Dieu, mais Dieu t'a devancé dans ta recherche : il t'a recherché avant même que tu ne commences à le chercher. Tu as entendu sa voix et tu es venu : en réponse à l'appel qui t'était adressé, tu as accompli une première démarche pour te rendre disponible. Tu es là. Il te faut maintenant tendre à la disponibilité totale.

Dès l'arrivée, « décharge-toi sur Dieu de tous tes soucis, car lui-même prend soin de toi ». Dieu sait toutes choses : ta misère physique et spirituelle, ta souffrance secrète, inavouée, tes détresses, il les connaît et il sait ce dont tu as besoin. « Il porte nos souffrances et se charge de nos douleurs ». Il répondra à ta prière, tu entendras sa voix, si fidèlement tu l'écoutes dans le silence et le recueillement. Aussi abandonne tous tes soucis, tes préoccupations, tes problèmes personnels. Et dis-toi : « J'ai le temps ». Tous les hommes se plaignent de ne pas avoir assez de temps. C'est qu'ils regardent leur vie avec des yeux trop humains. On a toujours le temps de faire ce que Dieu nous donne à faire. Mais il faut être présent totalement dans tous les instants qu'il nous donne. « Ne te mets pas en souci du lendemain. Cherche premièrement le Royaume et sa Justice. Abandonne-toi, donne-toi, et il sera versé dans ton sein une bonne mesure pressée, secouée, débordante, car on se servira pour toi de la mesure avec laquelle tu auras mesuré. »

Ayant détaché ton regard de toi-même, porte-le sur le Seigneur Christ. Il t'éclairera, car il est la lumière du monde. Il t'appelle à l'unité avec lui, toi qui cherches à découvrir sa volonté à ton égard, mais qui vis dans un dualisme, source de conflit intérieur qui te rend incapable par toi-même d'engagements décisifs, de démarches irrévocables. Il veut que tu sois un avec lui, car il y a en toi une adhérence, secrète mais réelle, au vouloir divin, mais c'est au plus profond de toi-même que Dieu te cherche et te trouve.

Enfin, ne t'embarrasse pas d'idées préconçues. Ne cherche pas à mener ta retraite selon tes prévisions et ne t'irrite pas de ne point trouver tout de suite, dans le détail, ce que tu espères découvrir. Aie de l'ordre, certes : suis autant que possible l'horaire que tu te seras fixé. Mais si cet ordre est bouleversé, si tu ne peux pas prier au moment où tu le voudrais, méditer comme tu l'as prévu, abandonne-toi à la « fantaisie » de Dieu et laisse-toi diriger par lui. Au demeurant, bien des choses peuvent, au cours de cette retraite, ne pas répondre à ton désir : ne t'y arrête pas. Celui qui critique, juge au lieu d'avancer : il fait obstacle à l'appel de Dieu. Il ne faut pas de tension. Dieu donne son amour à celui qui se confie.

Solitude et silence

« Il est des moments où culmine le silence de Dieu dans ses créatures. Dans la solitude de la retraite, la rencontre d'intimité avec le Christ nous renouvelle » *(Règle de Taizé)*.

Le principe essentiel d'une retraite est contenu dans ces deux règles :
— Retire-toi dans la solitude de ta chambre.
— Maintiens en tout le silence intérieur pour demeurer en Christ.

La vraie retraite est une solitude avec Dieu, dans le silence.

En t'adressant son appel, le Seigneur veut te conduire à l'écart, dans la solitude où il te parlera. Ainsi en a-t-il fait pour bien d'autres que toi, avant toi. Quand Dieu prend à part ses serviteurs, ou Jésus ses disciples, les séparant momentanément du monde, c'est pour les arracher au plan trop humain de leur vie, pour les former au véritable service, pour les revêtir de son Esprit. Son dessein pour toi est le même. Il t'attire à lui, il te mène dans la solitude où il te nourrit par sa Parole : ta solitude est don de Dieu, prends-en soin. Car ce désert où tu es mené est aussi le lieu de la tentation et du combat. C'est le Saint-Esprit qui a emmené notre Seigneur au désert pour y être tenté par Satan. Que ta solitude soit union avec Dieu, et non quelque solitude superbe où l'on ne cherche que sa satisfaction personnelle, où l'on ne se remplit que de son propre esprit. Aux heures difficiles, où tu te sentiras mal disposé, las, indifférent, ne te décourage pas. Pour livrer ton combat, tu n'es pas seul : le Sauveur de la tentation, du péché et de la mort combat avec toi. Aie le sentiment concret de la présence du Christ dans ta chambre. Tu l'as appelé, il est venu. Il est ici. Retrouve alors la seule chose nécessaire, la bonne part qui ne te sera point ôtée, la seule chose qui résistera dans le Royaume des Cieux : être aux pieds du Seigneur, écouter sa Parole, l'aimer, le contempler, l'adorer, lui rendre grâces, lui obéir.

Il n'y a de solitude véritable que là où Dieu seul parle. Tu ne peux être solitaire et entendre ce que les hommes et les sens peuvent te dire. C'est pourquoi, dans la retraite, solitude et silence sont indissolublement liés.

*
* *

Le silence extérieur, tu le trouveras ici : tu es venu dans un lieu de silence. Et c'est ce que Dieu veut pour toi. Car qu'es-tu venu chercher ici ? Est-ce le contact avec les hommes, le conseil des hommes ? Tu le trouverais aussi bien ailleurs, dans quelques journées de vacances ou de repos. Là, il serait tout naturel d'échanger quelques paroles avec ton voisin de chambre. Non, tu es venu chercher bien autre chose : le secours promis par Dieu lorsqu'il t'a appelé à la retraite. Et pour entendre sa voix — que ce soit dans la méditation de sa Parole, ou dans l'adoration et la contemplation — il te faut de la solitude, du silence. Certes, tu viens du bruit, de l'agitation, et tu tombes dans un lieu de calme : le contraste risque de te paraître brutal, et tu seras alors tenté de fuir la retraite, de parler aux uns et aux autres, de rompre ce silence qui fait mal peut-être... Certes aussi, le silence n'a pas une valeur en lui-même, il peut être vain et sans signification. Il y a le silence des lâches (Pierre dans la cour du grand prêtre), celui des traîtres (Judas pendant le dernier repas). On peut trahir la cause de Dieu par son silence, de même qu'on le trahit par ses paroles. Aussi bien ne s'agit-il pas d'échapper d'aucune manière (fuite dans la retraite), mais au contraire de cesser d'échapper, cesser de mettre des mots et des choses entre soi et le Dieu vivant.

Sois donc reconnaissant et respectueux du silence extérieur qui t'est donné ici par Dieu, et tends au silence intérieur grâce auquel le silence extérieur ne te sera pas pesant mais prendra au contraire toute sa valeur.

*

« Le silence intérieur réclame d'abord l'oubli de soi pour apaiser les voix discordantes et maîtriser le souci obsédant, dans le continuel recommencement d'un homme jamais découragé parce que toujours pardonné. Il rend possible notre conversation avec Jésus-Christ » *(Règle de Taizé)*. Le silence intérieur, c'est l'âme recueillie en Dieu, en la présence du Christ. C'est un silence si plein de Dieu que seules les choses qui sont vraies et selon la volonté de Dieu s'imposeront à toi, afin que tu réalises que bien des pensées que tu chéris viennent de toi et non pas de Dieu, que bien des choses doivent être réduites en cendres pour qu'en toi puisse grandir l'homme nouveau.

Parler peu aux créatures et beaucoup à Dieu
Silence au monde, silence aux nouvelles, silence dans la communion des saints.

Silence dans le travail, dans les mouvements
Silence de tout l'être extérieur, préparant l'être à écouter Dieu ; image sensible du silence intérieur, celui du moi sans lequel il n'y a pas de vie spirituelle.

Silence de l'imagination
Silence aux émotions, aux tristesses, au vain bruit des pensées.

Silence de la mémoire
Silence sur le passé, les vains regrets, les amertumes. Ne se souvenir que des miséricordes de Dieu.

Silence du cœur
Silence des désirs, silence des antipathies, silence du zèle dans ce qu'il a d'indiscret, silence de la ferveur dans ce qu'elle a d'exagéré, silence de l'amour dans ce qu'il a d'exalté.

Silence de l'amour-propre
Silence à la vue de son péché, de son incapacité. Silence aux louanges. Silence du moi humain.

Silence de l'esprit
Faire taire les pensées inutiles, silence aux raisonnements subtils qui affaiblissent la volonté et dessèchent l'amour. Silence aux recherches personnelles.

Silence du jugement
Silence quant aux personnes : ne pas juger.

Silence de la volonté
Silence dans les angoisses du cœur, dans les douleurs de l'âme, silence de l'abandon.

Silence avec soi-même
Ne pas s'écouter, ne pas se plaindre, ni se consoler, se taire avec soi-même, s'oublier, se séparer de soi-même.

Silence avec Dieu
S'offrir à Dieu, l'adorer, l'écouter, se reposer en lui. C'est le silence de l'éternité, c'est l'union de l'être avec Dieu.

Et lorsque dans le silence, Dieu ne répond pas, c'est là encore un effet de son amour. Il te demande alors l'attente de celui qui espère parce qu'il aime. « Il est bon d'attendre en silence le secours du Seigneur. »

Méditation et contemplation

« Dans ta vie d'oraison et de méditation recherche l'ordre que Dieu t'adresse pour le mettre aussitôt en pratique. Lis alors peu, mais attarde-toi » *(Règle de Taizé).*

Médite la Parole de Dieu aussi souvent que tu le pourras, car elle doit être au centre de ta retraite. Tu es venu apprendre à la lire, à la relire, à la méditer avec une fidélité renouvelée, pour chercher ce qu'elle t'ordonne.

La Parole de Dieu t'est donnée ; elle donne la vie :
« Vous tous qui avez soif, venez à la source des eaux. Prêtez l'oreille et venez à moi. Ecoutez et votre âme vivra. »

La Parole de Dieu est reçue :
« Aujourd'hui, si vous entendez ma voix, n'endurcissez pas vos cœurs. »

La Parole de Dieu t'éclaire :
« Ta Parole est une lampe à mes pieds, une lumière sur mon sentier. La révélation de tes paroles éclaire. »

La Parole de Dieu te garde du mal :
« Je serre ta Parole dans mon cœur afin de ne pas pécher contre toi. »

La Parole de Dieu est aimée et méditée :
« Détourne mes yeux de la vue des choses vaines. Fais-moi vivre dans ta voie. »

La Parole de Dieu donne la paix :
« Il y a beaucoup de paix pour ceux qui aiment la loi. »
« La loi du Seigneur est parfaite, réconfort pour l'âme. »

Dans le silence de la retraite, la Parole de Dieu pénètre, nourrit et alimente la pensée. La méditation est un des actes essentiels qui est demandé à celui qui se tient devant Dieu. Elle lie la Parole à son cœur, elle l'y tient, comme attachée, par une attention continuelle. Elle apprend, comme le faisait la Vierge Marie, à conserver et à repasser dans ton cœur toutes les paroles reçues de Dieu.

Méditer, c'est discerner, contempler et retenir la vérité de la Parole de Dieu ; c'est dire avec les disciples d'Emmaüs : « Reste avec nous, Seigneur. » La méditation demande du temps, du silence, de la tranquillité : repos du corps, des membres, puis du cœur et de la pensée. La méditation n'est pas un acte intellectuel ; elle est une semence qui doit grandir en son temps, dans le silence, la nuit

de l'esprit. En effet, si l'intelligence se soumet à Dieu, elle ne s'ordonne plus elle-même, elle s'intègre à la pensée de Dieu, elle devient lumière sous l'action du Saint-Esprit. Elle règle les instincts naturels, les mouvements désordonnés, la sympathie et l'antipathie, les rapports humains. L'intelligence naturelle prend alors une valeur, une puissance et un rayonnement qui viennent de Dieu. Il lui donne une force créatrice : dans la méditation, l'intelligence se fortifie de connaissances nouvelles, elle réalise ce qu'est l'événement dans la pensée de Dieu. Méditer, en définitive, c'est être en présence de Dieu, face à lui seul. Alors ta méditation porte sur son enseignement, sur son message, sur sa volonté à ton égard : « Enseigne-moi à faire ta volonté, car tu es mon Dieu ». Mais méditer n'est pas seulement connaître, c'est aussi aimer : par la méditation, l'amour du Christ et pour le Christ devient réel en toi, il est le centre de ton être. Cet amour t'empêche de te replier sur toi-même ; il te fait penser aux autres, prier pour eux. Tu dois pouvoir dire avec saint Paul : « Ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ». La méditation est l'œuvre du Saint-Esprit en toi ; si tu ne résistes pas au Saint-Esprit, pareil à la bonne terre de la parabole, tu porteras beaucoup de fruit, les fruits de l'Esprit qui sont : l'amour, la joie, la paix, la patience, la bienveillance, la bonté, la fidélité, la douceur, la maîtrise de soi.

*
* *

De même qu'il y a une façon intellectuelle de lire la Parole de Dieu (en disséquant, soupesant les mots, cherchant les contradictions), il y a une façon contemplative — qui voit le Sauveur, sa manière d'être vis-à-vis de son Père, vis-à-vis des hommes — et c'est cette façon-là qui t'aide dans ton comportement journalier, dans ton intimité avec Dieu : contempler et croire, croire et contempler, se tourner vers la lumière, se laisser éclairer, puis, silencieux, immobile, rester en sa Présence. « Je t'aime, Seigneur, toi qui es ma force. »

Il est donné à certains, d'être appelés à monter sur la montagne de la Transfiguration, et de voir le Christ glorifié. C'est la suprême vision de la sainteté parfaite : « Oui, c'est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour ». Celui qui, dans la retraite, est appelé à contempler son Sauveur vivant, glorieux, reconnaît le Christ comme sa seule espérance, apporte sa propre obscurité à la seule lumière éternelle, pour que ses ténèbres soient dissipées. La Transfiguration, c'est voir la joie du sacrifice offert pour le monde de souffrance et de péché, c'est la rédemption visible de la création. « Par ta lumière, nous voyons la lumière. » Le disciple qui est appelé à contempler la Lumière parfaite, éternelle, est d'abord

abaissé, jeté à terre, puis illuminé. Il reste alors devant le Christ, ne voyant plus que lui, ses mains ouvertes, mendiant de la gloire. Il demande que la gloire de Dieu descende sur lui et le revête. Celui qui prie sur la montagne de la Transfiguration, apporte avec lui devant le Christ glorifié, les pécheurs, les souffrants, les tentés, les anxieux, les désespérés — parce que le monde souillé et toute la création doivent être recréés dans le mystère divin de la Transfiguration, afin que tous ceux qui sont sauvés puissent servir à la louange de la gloire de Dieu.

Louange et intercession

Au cours de la retraite, ta louange et ton intercession s'exprimeront dans la prière en commun (les offices), et la prière personnelle.

« La prière de l'office se situe dans la communion des saints. Mais pour réaliser cette communion avec les fidèles de tous les temps, nous devons nous livrer à une intercession ardente pour les hommes et l'Eglise.

Le Seigneur pourrait se passer de notre intercession et de notre louange. Toutefois, c'est le mystère de Dieu qu'il réclame de nous, ses collaborateurs, *de prier toujours, sans jamais se lasser* » *(Règle de Taizé)*.

L'office du matin nous prépare à écouter la voix de Dieu. Il ouvre le chemin de notre obéissance journalière.

La méditation silencieuse à midi est là pour nous rappeler, à nous qui sommes en danger de nous laisser emporter par les préoccupations quotidiennes, que, pour l'Eglise, vivre c'est demeurer en Christ dans la joie du Royaume qui vient.

L'office du soir établit Dieu dans le silence de la nuit. Il donne au repos qui vient son vrai prix : à qui s'est remis corps et âme au Créateur, les heures nocturnes apportent le renouvellement qui fera du réveil une renaissance.

Assiste à tous les offices. Ils sont des heures de fête dans la journée. C'est le temps de joie où Dieu entre en dialogue avec l'Eglise rassemblée devant lui. Il lui révèle le mystère de sa grâce à travers les Ecritures, et l'Eglise s'adresse à lui en déposant à ses pieds l'offrande des louanges tirées de sa Parole. La communauté prie les psaumes à chaque office et modèle sa prière sur eux. Chaque jour, elle est placée devant la Révélation tout entière : elle entend la lecture suivie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il ne s'agit pas alors de chercher une solution à tel ou tel problème personnel : contemple plutôt la grandeur et la bonté de Dieu, son plan éternel pour les hommes ; loue ton Sauveur et ouvre-toi à sa Parole, afin qu'elle porte en toi des fruits. Associe-toi, en outre, à la communauté dans son acte d'obéissance

à la parole : « Priez les uns pour les autres ». Le frère qui dirige l'intercession est soutenu par la prière de tous, car c'est au nom de toute la communauté qu'il présente les sujets d'intercession recueillis avant l'office. Intercéder est une grâce et un honneur. Nous sommes les collaborateurs de Dieu, déclare l'apôtre Paul. Intercéder, c'est prendre rang parmi ceux qui crient à lui de jour et de nuit. L'intercession forme un lien qui unit la communauté en Christ. La persévérance dans l'intercession est possible parce que l'Esprit lui-même intercède pour nous. Le Christ est toujours vivant pour intercéder en notre faveur.

Ne manque donc pas de te joindre à la communauté « pour louer et bénir et chanter le Christ ton Seigneur », car la prière chrétienne est d'abord la prière de Jésus-Christ : prière de l'Eglise, Corps du Christ, dirigée par le Saint-Esprit ; prière de la communauté : « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ». Considère l'office comme le sacrifice de louange et d'intercession que tu dois à ton Seigneur dans la reconnaissance et l'obéissance.

*
* *

« La prière commune ne nous dispense pas de l'oraison personnelle. L'une soutient l'autre. Chaque jour prenons un moment pour nous renouveler dans notre intimité avec Jésus-Christ » *(Règle de Taizé)*.

Dieu communique son Esprit à ceux qui prient, afin qu'ils deviennent des « âmes vivantes ». Ceux qui abandonnent la prière, cette respiration de l'âme, meurent asphyxiés. Il nous sera redemandé compte de notre vie de prière comme d'un talent qui nous a été confié à tous et que nous aurons soit fait valoir, soit enfoui dans la paresse, dans l'indifférence, dans l'activisme.

La pratique du silence est la discipline par excellence de ceux qui désirent pénétrer dans le sanctuaire de la prière : ce sentiment « d'irréalité » qui obsède le novice de la prière est dû au fait qu'il est engagé dans un monologue et non dans une conversation ; car le but de la prière n'est pas seulement d'exprimer les plus profondes aspirations de l'âme, mais de savoir que Dieu est là. Commence donc toujours ta prière par une sérieuse attention à la présence de Dieu. Puis adresse cette prière : « *Seigneur, enseigne-nous à prier.* Qui nous enseignera à prier, si ce n'est toi, Dieu de la prière ? Prier comme te voyant, comme te parlant, t'écoutant, te répondant, comme sentant ta présence, écoutant ta Parole. »

Les gens pressés et agités que nous sommes ne savent pas attendre la prière que le Christ veut formuler en nous, qu'il veut prier à travers nous. C'est pourtant la condition pour que

notre prière cesse d'être un monologue long et découragé, une vaine redite. Entre nous et les richesses de Dieu, il n'y a rien ; entre nous et les réalités éternelles, il n'y a pas de barrière, mais seulement cet espace silencieux où s'avance notre prière, pour recevoir l'Esprit qui transformera l'être, et par l'être, toute la vie. Il faut prier sans avoir l'esprit ni troublé, ni accablé, ni hésitant, ni défiant, ni divisé, ni prévenant la volonté de Dieu par quelque passion secrète. Il ne faut ni faire effort, ni bander son esprit. C'est l'Esprit de Dieu, que nous avons su attendre en silence, qui prie en nous, parce que Dieu est si grand que personne ne peut le prier que par son Esprit. Le Saint-Esprit nous apprend à prier : il remplit l'âme, il la guide, il illumine sa vision, lui révèle la profondeur des richesses infinies de l'amour du Christ ; au moyen de notre être, il intercède en des soupirs inexprimables ; c'est lui qui nous fait dire à Dieu : « Notre Père ». Celui qui prie recueille son âme devant Dieu, et ce seul désir, cet effort, prépare à la renonciation totale, car seul peut renoncer à tout, celui qui n'a qu'un seul désir. Il voit ses désirs, les vœux même pour lesquels il avait osé prendre la parole, s'effacer les uns après les autres ; il ne parle plus à Dieu, mais la prière devient l'acte par lequel il écoute sa Parole, elle est un silence plein d'obéissance et d'adoration. Ainsi, il est prêt à se jeter dans la lutte avec Dieu et à triompher, car l'homme qui prie vraiment combat dans la prière, et triomphe parce que Dieu triomphe en lui.

N'oublie pas que tu n'es pas seul agenouillé, mais que toute la chrétienté est à tes côtés. L'homme ne s'unit à Dieu que lorsqu'il s'unit à ses frères. Le chrétien qui prie ne peut plus se refermer sur lui-même. Quand le Christ nous a recommandé de dire « Notre Père », c'était dans le sentiment de solidarité humaine qui faisait partie intégrante de son être. Aucun homme ne peut se tenir seul devant Dieu. Dans l'intercession, s'exprime ce sentiment de solidarité humaine : prier pour les proches, pour ceux qui cheminent avec nous, les emporter, les placer debout dans la lumière de Dieu. Sur le chemin même où Dieu pénètre les âmes, sur ses traces, nous avançons aussi : nous ne connaissons plus avec les yeux de la chair, qui ne savent saisir que la chair, nous connaissons en esprit et en vérité. Le secret du rayonnement de l'Eglise est dans l'intercession silencieuse et constante, abandon à la grâce de Dieu qui nous révèle en même temps notre péché et son amour. Il nous garde ainsi de l'orgueil et du découragement. Celui qui intercède reçoit encore la grâce d'aimer. Car on ne peut prier pour quelqu'un sans se mettre à sa place ; on vit avec lui, de sa vie, on partage ses craintes, on tressaille de ses espoirs. La prière d'intercession nous rapproche de notre prochain plus que toute autre chose. Prier pour les autres, c'est lever sur les visages la lumière de Dieu, les connaître et les aimer.

Il ne s'agit pas toutefois de te lamenter si tu ne peux adresser à Dieu de longues prières. En ce cas, prie très souvent. Les prières courtes et fréquentes sont souvent préférables à des prières plus longues, qui risquent de devenir dangereusement intellectuelles. Mais si le Seigneur t'accorde de prier longtemps avec ferveur, rends-lui en grâces joyeusement.

« Et puisqu'aux pieds du Seigneur nous avons droit à la bonne part, abandonnons-nous à la Parole vivante de Dieu, laissons-la atteindre les profondeurs intimes de notre être pour s'emparer non seulement de notre esprit, mais aussi de notre corps. Le Christ, Parole faite chair, se donne à nous visiblement dans le sacrement. Aussi nourris-toi au repas *d'action de grâces*, la Sainte-Cène, et n'oublie pas qu'elle est offerte aux malades du Peuple de Dieu. Elle est là pour toi qui toujours es faible et infirme » *(Règle de Taizé)*.

Le combat de la retraite

La retraite doit être pour toi l'occasion de faire le point de ta vie de chrétien. Pour cela, il faut te livrer à un examen intérieur aussi complet que possible, sans crainte de l'humiliation, mais avec la ferme volonté de parvenir au but de ta retraite : le renouvellement de ta vie spirituelle. Pour t'examiner avec loyauté et objectivité, il est nécessaire que tu te poses un certain nombre de questions qui te permettent de considérer ta vie de chrétien sous tous ses angles. C'est la raison du questionnaire qui suit, auquel il ne s'agit pas de répondre simplement par des « oui » ou des « non », mais qui est là pour te servir de guide et pour t'aider à garder l'objectivité nécessaire à l'examen intérieur de toi-même.

Qui suis-je par rapport au Christ ?

1) Y a-t-il en moi de graves questions, un malaise profond qui brise toute communion avec Dieu ?
2) Suis-je attentif au fait que si je me prends au sérieux, je ne puis prendre Christ au sérieux ? Il faut qu'il croisse et que je diminue.
3) Ai-je un sentiment de péché qui me paralyse ? Est-ce que je me tâte le pouls, ou est-ce que je sais regarder lucidement en moi à des moments mis à part dans ce but ?
4) Est-ce que je vis du pardon, de la miséricorde de Dieu ?
5) Ma vie chrétienne manifeste-t-elle la joie du salut ?
6) Sachant que les démons aiment les sinuosités, est-ce que je simplifie toujours davantage toutes choses en mon être intime et aussi dans ma vie quotidienne ?

7) Suis-je attentif au fait que plus j'avance en âge, plus devraient s'affermir en moi la joie et la liberté chrétiennes ?

8) Qu'est-ce que je fais pour vivre de l'Evangile dans sa fraîcheur, « aujourd'hui » ?

9) Suis-je averti de la tentation de minimiser dans ma vie les exigences de l'Evangile (vie chrétienne vécue en son minimum) ? Pour me donner bonne conscience, en suis-je arrivé à sécularisier ma vie chrétienne au point que je me découvre à rougir, en certaines occasions, de ma vocation de chrétien ?

Qui est mon prochain ?

1) Si je vis de la miséricorde et du pardon de Dieu, est-ce que je mets mon prochain au bénéfice de cette réalité ? « Pardonne-nous, comme *aussi* nous pardonnons. »

2) Est-ce que je vis en vase clos, dans une société humaine (famille, amis) ou chrétienne choisie ? (Attention au ghetto chrétien).

3) Suis-je averti de la situation présente du monde, que fais-je pour cela ? (Lectures, connaissances statistiques, etc.).

4) Est-ce que je vis dans la crainte du péril qui menace les hommes : guerre, idéologies, etc., au point que je ne puisse plus me confier à la seigneurie du Christ sur le monde ?

5) Dans ma recherche de l'unité des chrétiens, est-ce que je respecte certaines exigences spirituelles précises, en dehors desquelles ma recherche peut devenir vaine ou hypocrite ?

6) Dans l'ordre de ma vocation chrétienne, est-ce que je confie *premièrement* au Seigneur ceux dont il m'a donné la charge, ou bien est-ce que je cherche *d'abord* une solution avec les moyens humains ?

7) Ma timidité naturelle ou son contraire, l'absence de tact spirituel, demeurent-ils une excuse pour rester avec mon prochain au stade de la relation « mondaine » ?

8) Suis-je vigilant pour briser en moi tout autoritarisme, demeurant d'autre part sans faiblesse pour maintenir ceux qui me sont confiés dans le plan de Dieu, ne laissant pas les autoritaires s'imposer et rendant en toute occasion confiance aux faibles ?

9) Suis-je conséquent avec le commandement d'amour pour m'armer de miséricorde et la demander au Christ comme la grâce la plus essentielle à ma vocation de chrétien ?

Ton examen intérieur risque de ne pas aller tout seul, surtout si tu n'as guère eu l'occasion jusqu'à présent de le pratiquer : il a fait revenir à la surface, il a mis en pleine lumière

une blessure, une écharde dans ta chair, que tu t'étais toujours efforcé de dissimuler aux yeux de tous, à commencer par les tiens. Et cette redécouverte t'est insupportable. Si un obstacle intérieur pèse sur toi, si tu sens le poids d'un fardeau qui t'alourdit, qui fait écran entre toi et la lumière qui doit briller sur toi et te pénétrer de joie, tu dois t'en décharger. Et c'est peut-être là que commencera la tentation : la tentation de fuir, de s'évader, de refuser de voir que ce fardeau est un péché. Le silence est alors insupportable parce qu'il n'est pas le silence où Dieu parle, mais où Dieu se tait, et où les voix discordantes du monde, du péché, du Diable sont toutes puissantes. Mais il importe que tu ne restes pas prisonnier de tes propres pensées, de tes propres péchés. La retraite doit te délivrer de toi-même et te permettre de t'évader, de courir dans une voie nouvelle.

Fais appel au ministère de l'Eglise ; il est des hommes qui sauront t'écouter et garderont le secret sur tout ce qu'ils auront entendu. Ils partageront tes difficultés, ta souffrance, et les porteront au Christ dans l'intercession. Sois alors ce que tu es devant Dieu, avec toute ta misère et toutes tes espérances. Soumets les problèmes posés par ta vie intime. Humilie-toi, laisse-toi conduire.

Décharge-toi de ton fardeau, aie recours au ministère de l'Eglise pour te confesser. La confession fait partie intégrante de la retraite ; elle est plus qu'une ouverture de soi-même. Car celui qui t'entend représente toute l'Eglise que tu lèses par ton péché, que tu contamines ; aux apôtres le Seigneur a promis de délier ce qu'elle délierait. La confession est la recherche de *l'absolution*, de l'annonce du pardon de Dieu, qui ne va pas de soi. L'absolution est le signe concret du pardon de Dieu. C'est une grâce toute particulière que le Seigneur te fait. Elle te permet de recevoir pleinement la miséricorde de Dieu. Par elle tu es lavé, pur, joyeux. Elle te rappelle ton baptême. Alors guéri et renouvelé, tu pourras en toute liberté redécouvrir, dans la communion de l'Eglise, la volonté du Seigneur à ton égard.

L'appel au service de Dieu

Le dessein de Dieu en t'appelant à la retraite est de te consacrer à son service, dans une obéissance renouvelée. C'est dans la retraite qu'Elie, que se croyait seul à servir Dieu et qui désespérait, a entendu Dieu lui dire : « Je me suis réservé en Israël sept mille hommes ; tous ceux-là n'ont point fléchi leurs genoux devant Baal et leurs lèvres ne l'ont point baisé ». — C'est dans la retraite que le Seigneur lui dit : « Va, reprends le chemin jusqu'à Damas... tu oindras Hasaerel et Jéhu comme rois, tu oindras Elisée comme prophète à ta place ».

Dieu ordonne lui-même le travail de ses serviteurs. Le zèle sans la connaissance apparaît souvent comme très funeste. Donc, plus le zèle est fervent, le souffle véhément, la charité débordante, plus est nécessaire une connaissance vigilante qui maîtrise le zèle, tempère le souffle, ordonne la charité. Le service a été ordonné dans l'Eglise — aux uns le ministère d'apôtres, aux autres celui de prophètes... Il importe que tous soient liés les uns aux autres dans la charité et dans l'unité du Corps du Christ, ce qui ne peut se produire que si le service a été ordonné. Car si chacun se laisse emporter par son propre élan, selon l'esprit qu'il a reçu, et court indifféremment suivant qu'il est poussé, il ne progresse pas selon la volonté de Dieu pour son Corps tout entier. Si personne ne se contente de la fonction qui lui est assignée, mais tente n'importe quelle entreprise sans discernement, il n'y aura pas alors d'unité, mais plutôt de la confusion. La vocation n'est pas un jaillissement spontané de notre meilleur « moi », mais une initiative qui vient d'ailleurs et de plus haut. C'est Dieu qui appelle et lui seul. Dieu modèle l'homme avant d'en faire son instrument. Dieu ne laisse à ceux qu'il choisit que leur absolue pauvreté pour pouvoir les enrichir de sa grâce et les investir de la puissance de son Esprit. La vocation, c'est une obéissance sans conditions, non pas une approbation de nos velléités, de notre enthousiasme naturel, de nos ambitions généreuses, de nos aspirations élevées : un succès de notre élan vital. Qu'on se souvienne comment Jésus a annoncé à Pierre que son obéissance le conduirait où il ne voudrait pas aller. Qu'on se souvienne comment Paul a été conduit par l'Esprit.

Or, cette fonction de connaissance, de discernement, tu ne peux prétendre l'exercer par toi-même : tu serais immanquablement entraîné par ta subjectivité. C'est l'Eglise qui, à travers ses ministres, ordonne son ministère. Pour connaître la volonté de Dieu à ton égard, il te faut donc t'en remettre à un ministre de l'Eglise ; lui pourra discerner en toi ce qui est véritablement appel de Dieu à son service de ce qui relève de ta subjectivité.

Ainsi, dans la retraite, après avoir appris la joie de la vie communautaire dans l'adoration et la prière, tu réaliseras que celui qui vient à l'écart pour écouter Dieu, reçoit l'amour pour ses frères et est prêt à travailler avec eux dans un service commun où tous ont leur place fixée par Dieu.

Le retour

Dans la retraite, Dieu t'a parlé ; à travers sa Parole, sa vérité t'a éclairé, son amour t'a enveloppé, le chemin de l'obéissance s'est ouvert devant toi. Tu vas quitter le silence et la paix de ce temps mis à part et te retrouver dans le monde d'aujourd'hui,

dans les difficultés de ton existence journalière avec ses problèmes et ses luttes.

« Veille attentivement sur ta propre âme, tous les jours de ta vie, afin que tu n'oublies pas les choses que tes yeux ont vues et qu'elles ne sortent pas de ta mémoire. » Maintenant il faut marcher : marcher dans la lumière que tu as reçue, pour parvenir à celle que tu entrevois seulement et même à celle que tu ne soupçonnes pas encore. « On donne à celui qui a et il sera dans l'abondance ». C'est la loi du progrès dans tous les domaines et particulièrement dans le Royaume de Dieu. Marcher, mettre en œuvre, s'approprier ce qu'on a reçu, c'est le seul moyen de le posséder. La vie chrétienne n'est jamais un état, mais toujours une activité, une marche.

De la lumière qui te fut prodiguée, cherche à saisir ce qui en subsiste dans ton cœur : ne pas chercher à rien retenir par la mémoire, ne pas s'accrocher à un mot, à une idée, à un souvenir, mais apprendre à ouvrir son cœur, à aimer mieux, et laisser jaillir les grâces reçues, dans un travail plus humblement, plus simplement accepté en Jésus-Christ. Alors ce qui était grand à tes yeux deviendra petit, ce qui était petit deviendra grand : tout reprendra sa juste valeur et le Christ sera réellement le centre rayonnant de ta vie. Ainsi tu pourras être simplement et fidèlement un témoin et apporter le message de grâce là où Dieu t'appelle, vivre afin que son amour rayonne autour de toi, que sa joie illumine ton foyer et que sa paix console les cœurs souffrants qui te sont confiés.

Tu as pris conscience de ta vocation. La vocation fait de toi un instrument de Dieu. Elle te met sous sa discipline ; elle te place dans la dépendance et l'obéissance totale. Elle te rend impuissant par toi-même, mais elle te rend participant de la puissance de Dieu et de son action dans le monde. Elle t'arrache à toi-même et à ton plan humain ; elle t'inscrit dans le plan de Dieu. Elle te contraint à vivre par la foi et à dépendre de la puissance de Dieu. Elle permet à Dieu d'agir dans le monde.

*

« Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. » Nous avons avec nous le Christ, la Parole vivante, le Christ qui nous a dit : « Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. »

(Texte issu de l'expérience des Communautés de Taizé et de Grandchamp)

Le sacré, l'art et la liturgie

L'art sacré est un thème qui fait et fera encore couler beaucoup d'encre. Mais le sacré dans la vie, par conséquent dans l'art aussi, est une réalité simple, nécessaire, évidente, du moins pour celui qui la vit, et qui dès lors n'a guère le souci de l'analyser.

Lorsqu'un homme, un geste, une pensée, une parole, un objet, une mélodie, un paysage, une maison, que sais-je encore, deviennent le support ou l'instrument de notre charité ou de notre louange, cet être, cette chose, ou ce moment revêtent du même coup un caractère sacré. Et cela en raison même de notre foi au Christ vivant, laquelle trouve son expression la plus authentique dans notre communion avec la Création tout entière.

Cependant, comme notre nature est limitée, cela dit non en un sens péjoratif, cette limitation étant d'abord celle du membre par rapport au corps, cette communion se réalise à l'intérieur de la sensibilité mesurée à chacun.

Il est clair en effet que tel type musical ou pictural saura mieux qu'un autre collaborer à l'expression de la foi d'un croyant, et, partant, devenir sacré pour celui-ci.

Ainsi, le sacré n'est pas une vertu intrinsèque des choses, mais bien une conséquence de la foi reliant le croyant au monde qui l'entoure.

Dès que l'on se trouve sur le plan d'une manifestation communautaire de cette foi, les choses prennent alors une autre tournure. Il est certain que dans la vie du Royaume, communautaire par essence, la sensibilité de chacun puisera son content d'émotion dans le spectacle des nouveaux cieux et de la nouvelle terre.

Pour l'instant, la structure des éléments communs de notre existence impose forcément à chacun une part de sacrifice de soi.

En ce qui concerne le langage de la liturgie, l'Eglise a de tous temps choisi de prier dans le langage biblique, laissant à chacun, dans la solitude, la liberté de s'adresser au Christ selon les impulsions propres à son être.

Mais la liturgie n'est pas que parole. Notre être, sollicité dans son tout par la prière, a besoin d'un lieu de culte, d'objets, de lumière, de couleur, de musique, toutes choses qui relèvent dans leur élaboration de ce qu'il est commun d'appeler l'art sacré.

Lorsqu'une communauté paroissiale projette de construire une église, prévoit des vitraux ou décide de telle restauration, il est dans la plupart des cas fort difficile d'accorder les fidèles entre eux, et ces mêmes fidèles avec les architectes ou les artistes. Les avis personnels cherchent à se faire prévaloir de part et d'autre, et il ne reste plus alors qu'à ménager un compromis. En outre, dans l'expression de ses désirs, la paroisse demande aux réalisateurs à la fois trop et trop peu.

C'est qu'il faut de chaque côté une prise de conscience d'un certain nombre de normes de base pour que soient rendues possibles des réalisations authentiquement liturgiques.

Il appartient au renouveau communautaire paroissial de rendre les fidèles conscients de la nature de l'Eglise. Cette nature possède des bases théologiques, conduisant à une véritable psychologie commune et à une esthétique liturgique.

Et c'est à la mesure de cette recherche que l'Eglise sera à même de donner aux architectes, aux artistes, aux artisans, aux poètes et aux musiciens ces normes élémentaires de leurs travaux destinés au culte chrétien.

Ces pages voudraient contribuer à cette recherche, et plus particulièrement en ce qui concerne la structure des sanctuaires.

Parce que, dans le culte rendu au Christ, c'est notre personne même qu'elle doit entraîner, toute œuvre liturgique se doit d'être à échelle humaine. Nous devons nous y retrouver, nous y sentir à l'aise. Mais en même temps, cette œuvre liturgique doit permettre un dépassement de notre personne et nous polariser en quelque sorte vers le Christ, centre du culte.

Cette dialectique entre deux mesures, l'humaine et la divine, semblerait un problème insoluble si le Christ de l'Evangile n'était pas à la fois Dieu et homme. Il ne nous appartient donc pas de chercher plus loin. C'est de la contemplation du Christ que peuvent seulement surgir les normes d'une élaboration liturgique, toute notre vie étant à replacer dans le sillage de l'Incarnation.

Il est des mots-clés qui résument le comportement du Dieu-Homme, qui sont au cœur de sa nature et de sa prédication, et qui, en raison de leur caractère universel, concernent aussi bien l'art liturgique, et l'art tout court, que toute existence humaine engagée dans la voie de l'Evangile.

Mais, entre ces mots-clés, il n'y a pas de coupure. Bien qu'ils aient chacun une intention particulière, ils participent les uns des autres. L'esprit de l'Evangile ne se compartimente pas.

Charité

C'est par charité qu'une œuvre d'art liturgique doit être parfaitement adaptée au besoin qu'elle prétend satisfaire. C'est

par elle que la maison de Dieu doit être également la maison du peuple de Dieu, que l'échelle humaine est à respecter. Dans une église, on ne doit se sentir ni perdu ni écrasé, ce qui n'impose nullement un ordre général de dimensions. Dans une chapelle ou une cathédrale romanes, l'homme est également à l'aise.

Cette charité proscrit de même sans appel tout hermétisme architectural ou décoratif, tout symbolisme excessif. Cela ne veut pas dire que la voie soit ouverte au simplisme. Il n'est pas forcément requis que toute personne abordant une église saisisse d'emblée la portée de chacun de ses éléments. De même que le catéchisme est nécessaire, de même le monde de la liturgie demande à être expliqué et appris. Mais entre le mystère chrétien et l'hermétisme, il est une limite à ne pas franchir.

Il existe aussi une charité vis-à-vis des matériaux employés. Ceux-ci ont leur langage propre qui leur est donné par la Création. Il y a une façon de les faire taire, mentir ou parler.

Unité

Deux éléments à échelle humaine ne s'accordent pas forcément entre eux ; ils peuvent même se détruire l'un l'autre. Du moment qu'un sanctuaire veut rassembler le peuple chrétien dans l'unité que le Christ lui donne, qu'il veut en outre orienter les fidèles vers cette unité que le Christ établit avec son Eglise, il est clair que ce sanctuaire ne doit pas se composer de pièces et de morceaux, mais réaliser un tout organique. Une église n'est pas un musée, et la valeur d'un objet à fin liturgique ne justifie pas forcément son intégration dans tel lieu de culte. En ce même sens, on peut dire aussi qu'une église ne se décore pas, si ce mot signifie un plaquage d'éléments ne servant pas à l'intention de l'ensembe. La question de savoir où et comment réaliser une fresque dans une église achevée est une question souvent tardive dont la solution risque fort d'être bâtarde. Il y a une unité nécessaire à créer au départ entre les divers responsables de l'œuvre.

Vérité

Ce mot-clé s'associe évidemment à tous les autres de façon intime, mais il doit particulièrement mettre en garde contre une série de travers. Il interdit tout ce qui peut faire illusion, le matériau imité, le trompe-l'œil. Il y a la tentation de faire riche, en tirant parti précisément de l'imitation. Or, les matériaux n'ont jamais que leur propre richesse. Vouloir faire riche, c'est détruire la richesse de la pauvreté. Un revêtement de plâtre sur une maçonnerie laide a dans sa nudité une intensité qu'un faux marbre fera disparaître sans nullement lui conférer le caractère du marbre.

Inversement, il y a tentation de faire pauvre. C'est réduire la Création en servitude et c'est confondre misère et pauvreté. Et c'est encore vider le mystère chrétien de son pesant de joie.

Il y a aussi cette tentation très contemporaine de *tout* montrer, squelette, nerfs et muscles de la construction, par souci de vérité, cachant derrière l'observance rigide d'un principe la pauvreté de l'imagination.

Joie

La joie chrétienne n'est pas une joie facile. Elle naît d'une intimité avec le Christ. Son expression commune suppose de sérieux ménagements. Une église n'est pas une "salle de fête" ni un dancing. Toute excentricité architecturale ou décorative, toute recherche d'effets, d'ambiance, ne feront que dénaturer cette joie, laquelle se nourrit de paix et de simplicité.

La passion du Christ a fait et fera naître encore des œuvres d'art où le tragique, voire le sinistre sont poussés à l'extrême. Un sanctuaire où le mémorial de la passion n'est jamais sans le rappel de la résurrection doit se garder d'œuvres aussi unilatérales.

Paix

L'œuvre d'art liturgique n'a pas à être "témoin de son temps" ; elle témoigne des réalités éternelles incarnées dans le temps présent.

Dans une époque troublée, inquiète, où l'art profane traduit ce trouble, sa tension, son agitation, son agressivité, par ses cris et ses grincements de dents, l'art liturgique pose des signes de paix, de cette paix qui n'est ni une euphorie coupée des réalités, ni une apathie résignée mais une sérénité joyeuse.

Lorsqu'une paroisse s'adresse à des architectes ou à des artistes, elle leur dresse la nomenclature des travaux dont elle souhaite la réalisation. Mais il lui appartient surtout de leur expliquer ses normes de composition. Et les artisans de l'œuvre devront s'y soumettre. A l'intérieur de ces normes, ils jouiront d'une totale liberté d'invention, ils agiront alors selon leur métier propre et dans la confiance qui leur sera faite. Ils auront compris qu'un sanctuaire n'est pas pour eux la bonne occasion d'un exhibitionnisme architectural, mais le lieu d'un apport de leur art au service d'une fin précise.

Echelle humaine, unité, vérité des structures et des matériaux, simplicité, joie, paix, ces lignes de force d'un art liturgique ne seraient-elles le fruit que d'une méditation de l'Evangile ? Il apparaît nettement qu'elles sont également à la base de la recherche d'hommes non engagés dans la vie de l'Eglise.

Et peut-être même faudrait-il dire que les paroisses auraient souvent à apprendre de ces hommes-là.

On peut se poser la question du comment de cette rencontre. En peu de mots, on pourrait dire qu'à descendre au tréfond de l'humain, à saisir le langage de la Création, ces hommes rencontrent quelque chose de l'humanité du Christ et de son intimité avec "l'œuvre de ses mains". On n'excluera donc jamais la collaboration de ces hommes sous prétexte qu'ils n'ont pas la foi.

Rappelons pour finir qu'il n'est point de sanctuaire sacré en dehors de la prière de la communauté de croyants. La tentation en effet serait de se contenter d'un édifice liturgique correctement conçu. Ce serait pétrifier la pierre alors qu'elle est là pour nous ouvrir le cœur.

DANIEL DE MONTMOLLIN, *frère de Taizé.*

Climat de l'art contemporain

La peinture mal-aimée.

En pleine époque industrielle, nous assistons à un étrange renouveau des arts plastiques. Qui l'eût cru ? La machine, bien loin de tuer la sensibilité, a fait d'eux une oasis chaque jour plus convoitée. Ajoutez à cela qu'on n'a plus le temps de lire. L'image reprend ses droits et le grand public aime désormais trouver dans *Paris-Match* des reportages en couleur sur Chagall ou Picasso. En 1957, et pour la première fois, on a enregistré plus d'entrées dans les musées que dans les stades. La consécration officielle n'est plus le Prix de Rome ou l'Institut mais la télévision ou les grands hebdomadaires. Malheureusement, si l'art jouit à nouveau des faveurs du public, s'il est aimé, il est mal aimé. Ce qu'on demande au peintre, ce n'est pas tant de bien exercer son métier que d'accéder par son originalité personnelle au rang de vedette. Si la moderne providence, qui a nom *Paris-Match* ou *Radio-Télévision*, lance un artiste, son oeuvre ne le sera que par voie de conséquence. Les tissus Boussac, la lessive Omo, la Princesse Margaret, Albert de Monaco, Bernard Buffet, Picasso et les stars sont autant d'articles de vente [1].

Les œuvres que vous verrez, assez mal reproduites pour perdre toute valeur plastique, ne le seront qu'en raison du prix exorbitant qu'elles ont atteint, ou du scandale qu'elles suscitèrent. Vous verrez Buffet en tête à tête avec Sophia Loren, Picasso dansant un entrechat en culotte de bain et faux nez, Dali portant en procession un pain de douze mètres de long. De sorte que la consécration ne s'adresse plus tant à l'œuvre qu'à l'artiste. Voulez-vous réussir en art ? Faites-vous une tête, assassinez votre concierge, ou peignez assis sur un cheval blanc. Naturellement l'originalité et la fantaisie ne sont pas incompatibles avec le talent ou le génie. Mais si au cours de ces pages nous parlerons souvent de Picasso, ce sera, contrairement à la presse de choc, plus pour sa peinture que pour ses pitreries, si sympathiques soient-elles.

Du côté des artistes on note aussi un renouveau important. D'abord il faut dire que jamais on n'a autant peint. Churchill voit dans la peinture une hygiène mentale à la portée de tous, et c'est vrai que si un écrivain a besoin d'éditeur, un compositeur, d'or-

[1] Autrefois il y avait des tableaux célèbres. Aujourd'hui il y a des peintres célèbres. Derrière l'œuvre on cherche l'homme.

chestre, tout le monde peut acheter des tubes et de la toile, et tout le monde peut sévir dans les « Beaux Arts », surtout depuis qu'on a inventé des modes d'expression qui font plus appel à la sensibilité qu'au métier. « Or, l'art n'est pas sentiment (on en a toujours assez tôt) mais expérience... Des vers signifient si peu de choses quand on est jeune... »[2].

A côté de l'amateur, il y a celui qui a fait les Beaux Arts. Reconnaissons que les écoles ont mis au point un enseignement qui en quatre ans donne de bons résultats. En touchant son diplôme, on peut avoir l'illusion de savoir peindre. On a en tout cas un bon jeu en main. Mais détrompez-vous ; avoir un bon jeu en main, c'est un peu le fait du hasard. Le problème c'est d'utiliser ce jeu. L'artiste véritable n'est pas celui qui à vingt ans a fait une ou deux bonnes choses, mais celui qui poursuivra opiniâtrement sa route pendant vingt, trente ans, sans se décourager, avec une patience infinie et une régularité de travail sans faille. Il y a bien sûr des exceptions, mais elles ne font que confirmer la règle. Hokusai disait : « A six ans, je dessinais des objets. De tout ce que j'ai fait avant soixante ans, rien ne compte... A quatre-vingts ans, j'aurai accompli d'autres progrès. A quatre-vingt-dix, j'aurai pénétré la nature des choses, et à cent je serai parvenu sur le plan du miracle.[3] »

Ce qui caractérise le peintre authentique de notre génération, c'est peut-être son souci du métier, de la technique. On pourrait penser à priori que ce goût de la « matière », ce besoin de lui donner une place primordiale est en fait une expression du « matérialisme » de notre époque. Ce l'est peut-être, ce l'est dans beaucoup de cas. Mais il y a souvent autre chose. Nous découvrons qu'il y a une « sainteté de la matière ». Le Royaume ne sera pas immatériel ; et mépriser la matière, c'est faire preuve d'un spiritualisme qui n'a rien à voir avec l'Evangile. Les jeunes artistes cherchent à rencontrer une technique qui s'accorde avec leur nature. Ils éprouvent le besoin de dominer une matière aimée mais rebelle, et ce combat épurera leur art. Il leur faut éprouver cette joie du soudeur, du forgeron, du menuisier qui a choisi son métier librement, parce qu'il *aime* le bois, le fer. Et la première quête de l'artiste sera celle d'un métier accordé à sa sensibilité. On est loin des générations précédentes qui ne connaissaient que la peinture à l'huile et, l'achetant toute prête, n'en connaissaient même pas la composition, de sorte que maint chef-d'œuvre de Matisse ou de tel autre maître est voué, hélas, à une rapide disparition. Picasso, lui, a été curieux des infinies possibilités de la technique. Malheureusement, il les a toujours abordées en dilettante ; sa nature trop inventive n'a jamais su se plier à des disciplines rigoureuses. Mais il a ici, comme dans d'autres domaines, ouvert des voies, frayé des chemins.

[2] RILKE, *Les Cahiers de M. L. Brigge.*
[3] W. BOLLER, *Hokusai*, (La Guilde du Livre).

Métier et inspiration.

Si le souci de la matière n'est pas une fuite devant les exigences spirituelles de l'art, si l'on ne masque pas l'indigence de son « inspiration » derrière des effets de matière, cette redécouverte du métier est réjouissante. Mais il ne faudra jamais perdre de vue qu'en aucun cas la technique ne saurait être une fin en soi. La perfection du métier, c'est lorsqu'il est dissimulé. Quand on regarde évoluer une danseuse, un acrobate, il ne faut jamais qu'on devine tout le travail de mise au point qu'a nécessité son exhibition.

En définitive, le métier est à la peinture ce que l'éditeur est à l'écrivain, l'orchestre au compositeur. Il élimine le dilettante. Il met à l'abri de la facilité, il oblige à un progrès constant. C'est l'ascèse par laquelle on atteint à la liberté d'expression.

Une carrière ne se bâtit pas que sur le métier. Il y a des virtuoses de la peinture dont l'œuvre est affreusement vide. C'est le moment de réhabiliter l'*Inspiration*, devenue assez suspecte après que les romantiques en eurent fait une divinité. L'inspiration, c'est tout ce qui ne vient pas de la volonté de l'artiste, tout ce qui échappe à sa conscience. Elle est faite d'impondérables que nous ne domestiquerons jamais. Elle est donnée gratuitement à certains, et d'autres s'acharneront toute leur vie sans pour autant l'acquérir. Ce sont ces qualités insaisissables que, faute de mieux, nous appellerons « inspiration ».

Les pompiers au secours de la Révolution.

Si l'originalité est loin d'être incompatible avec le talent, elle n'est pas pour autant une valeur picturale en soi. Ou si elle l'est, c'est dans la mesure où elle n'est pas voulue mais subie par l'artiste. Matisse se lamentait de ne pas peindre comme tout le monde !

Et puis où donc est l'originalité à une époque dont le propre est d'avoir accepté par avance toutes les originalités [4] ?

Jadis un peintre qui s'écartait des poncifs était voué à la malédiction. Aujourd'hui il rassure les bourgeois, étant bien conforme à l'idée qu'on se fait des artistes. Jadis les jeunes filles de bonne famille et les dames esseulées faisaient de la pyrogravure, peignaient comme Bouguereau. Aujourd'hui elles font de la céramique comme Picasso, décorent des cailloux comme Miro, et sévissent dans la peinture abstraite. A l'Uniprix vous

[4] Jean Cocteau a la nostalgie d'une époque où les artistes étaient des enfants terribles qui tous les jours pouvaient inventer une désobéissance aux règles de la bonne peinture. Finalement, désireux de désobéir une dernière fois aux convenances, il entre... à l'Académie ! D'ailleurs, ajoute-t-il, ce que je trouvais drôle, c'était d'y entrer. A présent que c'est fait, naturellement je n'y vais jamais.

trouverez des abat-jours très « Klee », des porte-parapluies qui évoquent Kalder. Tout cela est bien normal. Mais sait-on encore faire la distinction entre une œuvre d'art authentique et ses contrefaçons commerciales ? Sait-on encore distinguer une vraie perle d'une perle en matière plastique ? Sait-on voir ce qui sépare un bon tableau de sa reproduction en héliogravure ?... En réalité, l'académisme n'est pas un style, c'est un esprit. L'académisme ne réside pas dans une certaine façon léchée, photographique ou conventionnelle de peindre, mais dans un travail fait sans passion et qui répète des formules trouvées par d'autres. Il est trop évident qu'il y a déjà un académisme abstrait !

Nous ne sommes pas Américains...

La vie moderne nous a détournés des profondeurs. Nous voulons tout savoir, mais en jetant de brefs coups d'œil. Depuis que l'image *vit* (photo, cinéma, télévision), nous n'avons plus la possibilité de nous y arrêter. Nous acquérons une culture très vaste, mais en surface, et elle n'a rien à voir avec la *connaissance* du contemplatif. Les artistes seront tentés, pour accrocher l'attention de leurs contemporains, de faire des œuvres *rapides*, saisissables du premier coup d'œil. Les pauvres ! Ils savent bien qu'on n'aura guère qu'une minute à leur accorder dans les méandres d'une exposition où il faut digérer cent toiles en vingt minutes. Les Américains viennent d'inventer le « tachisme ». Un tableau n'est plus un tableau mais une « action », le graphique d'un instant d'excitation, percevable immédiatement. Un des effets favoris de cette école est la coulée de peinture qui témoigne de la vitesse à laquelle a été couverte la toile.

Or il se trouve que nous ne sommes pas Américains. La vitesse n'est pas encore notre critère absolu. Si beaucoup d'artistes sont contraints à un art de surface, ils n'en sont pas moins désireux de retrouver un jour le silence, le calme, la contemplation. Comment échapper au règne de la vitesse [5] ?

L'éventail.

L'évolution de l'art fait penser à un éventail que l'on aurait progressivement ouvert jusqu'à lui faire décrire un cercle complet. Désormais les extrêmes se touchent et il n'y a plus de révolution possible puisque tout est permis d'avance. On se révolte contre un gouvernement, or depuis 1910 la peinture n'est plus gouvernée.

[5] Il est significatif que Pollok, le père du tachisme, ait renoncé à peindre après six ans d'expérience dans ce sens. Significatif aussi qu'à l'instar de James Dean, il se soit tué en voiture de course : « comment échapper au règne de la vitesse ? »

Il faudra donc parcourir la circonférence de l'éventail et choisir parmi tous les modes d'expression qu'il nous offre celui qui nous convient le mieux. C'est la première étape. Puis délaissant la périphérie, on tendra vers le centre. Ce sera le chemin de la profondeur. Plus on s'approchera de ce centre et plus on découvrira que tous les modes d'expression, lorsqu'ils tendent vers l'intériorité, se ressemblent. Si on a pris un chemin parmi tant d'autres, c'est parce qu'il nous aura été imposé par mille nécessités intérieures qui sont les à priori de notre recherche. Il est bien vrai qu'on ne peint pas ce que l'on veut mais ce que l'on peut. Pas plus dans l'art que dans la vie on ne se crée un personnage.

Il faut s'accepter tels que Dieu nous a créés et découvrir à tout prix ce qu'il veut que nous soyons, sans pour autant vouloir à tout prix que tous les autres nous ressemblent. Au centre de l'éventail, les abstraits, les surréalistes, les figuratifs, les tachistes et les expressionnistes se rejoignent. Ils y découvrent tous en commun les valeurs essentielles de leur art, dépouillé de sa façade et de ses truquages.

Les valeurs fondamentales.

1) Du point de vue technique :
   La composition.
   La couleur.
   Les valeurs.
   La forme.
   La matière.

2) Du point de vue spirituel :
   Le pouvoir d'émotion.
   L'unité (ou équilibre entre les moyens mis en jeu).
   La valeur méditative.
   La valeur décorative.
   Le « charme » (dont nous reparlerons).

Modernes ?

La légitime aspiration de beaucoup d'artistes est de faire de la peinture « moderne ». J'avoue quant à moi ne plus très bien savoir ce qu'on entend par là. Il faut penser que M. Ingres fut moderne, et en même temps Delacroix. En parlant d'art « moderne », nous suivons des critères de mode qui sont équivoques. Aucun mode d'expression ne saurait prétendre exprimer notre temps mieux qu'un autre. Il y a un esprit moderne, qui se meut dans son époque, la ressent et la traduit. Parfois même il la devance un peu. Et puis il y a ceux qui, meurtris par le visage douloureux de notre temps, se tournent vers d'hypothétiques

âges d'or, cultivent des nostalgies secrètes et finalement plagient les anciens maîtres.

Mais si nous devons aimer et assumer le siècle qui est le nôtre, cela ne nous empêche nullement d'admirer les anciens. Picasso s'est constamment tourné vers eux. Il ne les a jamais plagiés, mais nous connaissons de lui de nombreuses variations sur un thème de Delacroix, Vélasquez, Cranach...

Nous n'avons pas à rompre avec le passé, non plus qu'à l'abolir, pas plus qu'à ressusciter quelque chose de disparu. Par contre, nous devons prolonger un art vivant depuis les dessins rupestres jusqu'à nos jours en passant par les antiques, le Moyen-Age, la Renaissance, les cubistes...

Peut-être faut-il se défaire de cette très respectable hantise : être de son époque, marcher avec son temps. Certes il vaut mieux marcher avec son temps que se réfugier dans les « bon vieux temps », « belle époque » et autres mythes. Mais s'il y a une vie nouvelle à laquelle s'accorder, c'est celle de l'Evangile et non tant celle du monde. Il faut se méfier de la mode qui contamine même les plus hautes valeurs. Il est curieux de remarquer qu'au dix-neuvième siècle les peintres soucieux de « marcher avec leur temps », les modernes, s'appelaient Bouguereau et Debat Ponsan. Et c'est vrai qu'ils sont des peintres de leur temps, mais d'un temps qui a fait son temps. Par contre on ne trouve dans le Journal de Van Gogh ou celui de Gauguin nulle préoccupation semblable. Vivant à l'écart de ces grands courants, ils ont vécu à un niveau plus élevé, celui de l'immuabilité. Et c'est ce qui nous vaut de les aimer aujourd'hui, cet aujourd'hui sans rapport avec le leur.

Abstrait ou figuratif ?

Ces deux tendances qui, de nos jours, s'affirment toujours plus fortement ne sont pas contradictoires mais complémentaires. Sait-on qu'elles cheminent en commun depuis que l'homme se découvrit artiste ?

Malheureusement l'esprit sectaire n'existe pas qu'au plan théologique. Les artistes aiment à se savoir dans la Vérité et sont volontiers intégristes à leur manière !

Essayons d'y voir plus clair : l'art abstrait et l'art figuratif procèdent de deux recherches distinctes. Reproduire des choses de la Création, c'est en quelque sorte se les approprier. Un sorcier qui sculpte un fétiche, un masque, fait de la magie, c'est-à-dire qu'il met la main sur le génie que symbolise sa sculpture. Et plus prosaïquement, un peintre fixe tel objet, tel paysage, telle personne qui l'a ému, afin d'en conserver l'image. On ne peint pas les choses qui vous sont indifférentes, et Picasso trouvait monstrueux qu'une femme puisse peindre une pipe puisqu'elle

ne la fume pas. Il y a, entre l'artiste, son tableau et le modèle, que ce dernier soit objet, paysage ou personne, un lien particulier, une communication. Cela peut aller si loin que Dieu a dû instituer le second commandement [6].

Quant au peintre abstrait, il invente des formes, il crée un monde dans lequel il espère se mouvoir plus à l'aise que dans celui auquel nous appartenons. Si, à l'extrême, le figuratif est magicien, l'abstrait est démiurge. Mais c'est bien sûr entre ces deux pôles que se situent la plupart des artistes et il est bien rare de rencontrer de purs abstraits ou de purs figuratifs, aussi rare que de rencontrer un sorcier, un démiurge...

Dans certains villages africains, on peut voir des cases magnifiquement décorées de motifs abstraits. Même ornementation des objets usuels, des vêtements, et finalement du visage et du corps. Des questions posées à ce sujet, il résulte qu'on a voulu « embellir » le monde ambiant, ou mieux l'ennoblir, en l'élevant à un niveau qui ne soit plus uniquement fonctionnel. Une cruche décorée n'est pas qu'un ustensile. Elle réjouit les yeux, elle témoigne d'un niveau culturel. Et un homme tatoué n'est plus un être naturel. Il participe d'une société organisée, avec ses charges et ses privilèges. C'est un homme supérieur, un homme « cultivé », comme dit Lévi-Strauss [7], en opposition avec l'homme naturel, non tatoué, qu'il sera porté à mépriser.

Par contre, on vous expliquera que les fétiches et les masques servent à l'accomplissement de certains rites. Leurs auteurs n'ont obéi à aucun souci esthétique et trouveront cocasse que l'européen puisse qualifier de beaux des objets qu'ils ont voulu laids ou terrifiants.

Voilà au stade élémentaire la différence entre art abstrait et figuré. L'un ayant une fonction décorative et « culturelle », l'autre psychologique et spirituelle.

Dans l'art liturgique, ils semblent essentiellement complémentaires. L'arche n'est pas un simple coffre et la splendeur de son ornementation signifiera la grandeur de Celui qui l'habite. Elle est encadrée de deux chérubins tournés vers le propitiatoire. On n'adore pas ces anges, mais avec eux, avec tous les anges et les saints, on adore le Seigneur.

S'il y a quelque chose de nouveau dans l'art abstrait, c'est paradoxalement d'avoir voulu lui donner un contenu psychologique analogue à celui du figuratif. Beaucoup de tableaux abstraits ne sont que des figures camouflées, ou peut-être même des figures *censurées*. On a craint d'exprimer trop clairement ses sentiments.

[6] Nous ne reviendrons pas sur la question du second commandement, par lequel il aurait bien sûr fallu commencer. Nous sommes partis du principe que les théologiens acceptent l'art figuratif, exception faite de certaines de ses utilisations que peut viser le second commandement. Nous renvoyons le lecteur à l'abondante littérature qu'a suscité cette question depuis le 7e Concile œcuménique de Nicée. Voir aussi Ex. 25. 17-22.

[7] LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*.

Il y a aujourd'hui tant de psychanalystes amateurs dont on redoute le regard pénétrant qu'on préfère s'exprimer par rébus.

Mais en dehors de ce compromis, il n'y a aucune raison pour vouloir éliminer une forme d'art au profit d'une autre. Réjouissons-nous au contraire de la très grande diversité des artistes contemporains.

Un peu de sentiment.

Picasso disait à la fin de sa période rose : « Tout cela est sentimental. Nous ne voulons plus que des formes et des couleurs ».

Et pourtant, cinquante ans après, nous pouvons nous demander si l'œuvre de cet artiste n'eût pas été bien incomplète sans les périodes bleue et rose. Il a certes eu raison de dépasser ce stade et d'élargir le champ de ses investigations. Mais le grand sentimental qu'est Picasso se trahit jusque dans ses œuvres les plus formelles. On devine dans son acharnement à détruire toute trace de charme et d'esthétisme l'homme trop sensible qui se voudrait un dur. Il est significatif du reste qu'il n'ait jamais cessé de faire des dessins dans la meilleure tradition d'Ingres.

Ce qui est vrai pour Picasso est vrai pour beaucoup d'artistes modernes. Ce qu'on nomme « sentiment » est-il donc si honteux ? Certes quand la piété, comme l'art, ne sont plus que sentimentaux, cela devient pénible. Mais il ne faudrait pas tomber dans l'extrême contraire. La peinture pourrait alors ressembler à certains cultes tellement désincarnés que seuls y vont encore les anges... Quant aux hommes, ils préfèrent assister à certains films ou écouter tels chansonniers qui leur parlent un langage plus sensible. A-t-on honte d'aimer *la Strada* ou Edith Piaf ? Qui prétendra que ce film, cette chanteuse, ne sont pas sentimentaux ?

Il faudrait que l'art, comme la liturgie, soit l'expression de l'homme dans sa plénitude, l'homme de chair, de cœur et d'esprit, et qu'on se défasse une fois pour toutes de notre mauvaise conscience à l'égard de tout ce qui n'est pas « pur esprit ». Alors peut-être retrouverait-on la verve des sculpteurs de cathédrales, ou l'attrait des peintres flamands et italiens d'avant la Renaissance.

Au risque de se perdre.

Faute d'oser s'exprimer tout simplement, faute de laisser libre cours à sa verve créatrice, le peintre vit dans l'angoisse. Que dois-je faire ? Que ne dois-je pas faire ? Chaque jour devant son chevalet le doute s'insinuera en lui : Suis-je assez moderne ? Que pensera le critique ? Quel artifice imaginer pour « révolutionner » la peinture ? Et ses plus purs enthousiasmes seront

brisés. Il aura peur d'être qualifié d'esthète, d'archaïsant. Qu'il se souvienne alors que son art ne sera jamais que ce qu'il est lui-même : pur ou impur, intéressé ou désintéressé, vivant ou mort.

C'est d'abord sa vie qui doit être régénérée, et si la grâce agit en lui, s'il s'ouvre aux dons de Dieu, cette grâce et ces dons régénéreront sa peinture.

Au risque de se perdre, il faut abandonner son art avec sa vie aux mains du Seigneur. Je dis : au risque de se perdre, parce que c'est bien là l'inquiétude qui assaille le peintre lorsqu'il consent à ne plus faire dépendre son art de ses seules qualités humaines et du jugement des hommes. Il redoute le silence parce qu'on lui a enseigné que les passions sont le vrai moteur de l'art.

Or, ces passions, il faudra les faire taire afin que croisse cette lumière qui ensoleillera sa peinture. Il y a un risque, certes, à s'engager sur ce chemin, il y a un risque à renoncer aux effets heureux, aux «trouvailles» du début, à écarter toutes les facilités pour s'enfoncer au cœur de l'inconnu. — Mais n'est-ce pas le risque que courut Abraham ?

En conclusion, je dirai que tout est permis à l'artiste chrétien. Il n'y a pas en soi de style chrétien ou de style non-chrétien.

Par contre j'imagine difficilement une œuvre religieuse qui ne porte pas en elle la marque d'un certain silence et d'un long mûrissement.

En ce sens peut-être faudrait-il dire qu'un art qui, abolissant tout critère de composition, d'équilibre et d'harmonie pour ne plus être que graphisme d'un instant de frénésie est assez loin d'avoir une valeur spirituelle.

Je ne vois rien de « mauvais » en soi à un tel art, dont en France un Georges Mathieu se proclame chef de file.

J'ai dit par boutade que nous ne sommes pas Américains. C'est parce que la civilisation des USA est de plus en plus axée sur cette frénésie de vitesse qui explique qu'un James Dean soit promu au rang d'idole. Pollok s'est tué en voiture : excès de vitesse ! C'est très bien si l'on veut. Simplement j'imagine difficilement qu'une vocation chrétienne n'entraîne pas irrésistiblement le peintre sur un chemin diamétralement opposé. La vitesse n'est-elle pas la dernière ressource d'un monde acculé au désespoir et d'artistes qui sentent en eux les germes de la décadence. N'est-elle pas la dernière chance de ceux qui croient vivre la vingt-cinquième heure ? Demain il sera trop tard...

ERIC DE SAUSSURE, *frère de Taizé.*

Réflexions sur les études de théologie

Introduction

Les deux soussignés, amenés à exercer le ministère pastoral au sein de l'Eglise réformée de France à partir d'origines et par des chemins très divers, ont été frappés de l'identité de leurs réactions à l'égard de leurs études. Leurs critiques se résument à cette observation générale : dans la très grande majorité des cas, il y a divorce inquiétant entre les exigences concrètes du ministère et l'orientation générale des études qui ont pour but d'y préparer.

Au point de départ de notre réflexion se trouve une étude, non publiée, élaborée par des étudiants de la Faculté de Théologie de Genève, en 1953. Les critiques et les propositions de réforme qu'elle contenait sont reprises ci-dessous, complétées et corrigées par l'expérience de quelques années de pratique. De plus, si le texte original visait surtout l'enseignement d'une faculté, nos rencontres avec des pasteurs venus d'horizons différents (Allemagne, France, Suisse) nous ont convaincus que nos remarques dépassaient le cadre d'une faculté ou d'une Eglise particulière et permettaient d'ouvrir un plus large débat au sein des Eglises de la Réforme.

Ceci dit, il n'est nullement besoin d'insister sur le fait que nous ne visons aucun professeur ni sa position théologique personnelle ; une amélioration apportée à l'enseignement de certaines disciplines ne saurait remédier aux défaillances d'un système dont les vices nous paraissent être une des causes principales, non seulement de la pénurie de vocations pastorales, mais aussi du découragement de nombreux jeunes pasteurs.

Pour plus de clarté, nous avons groupé nos remarques sous les têtes de chapitres suivantes :

I. Etudes, Eglise et formation intellectuelle du pasteur.

II. Etudes, Eglise et formation spirituelle du pasteur.

Ici, comme là, le problème proposé à l'attention de l'Eglise est celui d'un manque de synthèse — ou de connexion — entre les études et le ministère, entre la théologie et l'édification de l'Eglise, bref entre les moyens et les fins. Le renouveau théologique et ecclésiastique nous invite par ailleurs à repenser dans son ensemble le problème des ministères dans l'Eglise. Notre propos, beaucoup plus limité, s'inscrit dans cette recherche, combien urgente, d'une structuration à la fois plus fidèle et plus actuelle de la vie de l'Eglise.

1. Etudes, Eglise et formation intellectuelle des pasteurs

A la base du système le plus généralement en vigueur, la formation intellectuelle des futurs pasteurs est assurée par un certain nombre de cours qui sont donnés *ex cathedra*, selon l'usage le plus répandu dans les universités européennes. Plusieurs de ces cours, se déroulant sur une période variant de deux à six semestres — cours encyclopédiques — sont destinés à donner à l'étudiant une culture générale, dans les domaines de l'histoire de l'Eglise et de ses dogmes, comme aussi, bien souvent, dans ceux de la liturgique, de la catéchétique et même de la théologie pastorale. La mémorisation de ces cours volumineux exige un effort de mémoire considérable qui fausse la perspective dans laquelle le candidat devrait préparer ses examens. Il en résulte que cette "culture" mal digérée disparaît aussi vite qu'elle est emmagasinée, car l'étude du champ à connaître rend impossible l'effort de synthèse indispensable à l'appropriation de la matière.

D'autre part, des disciplines comme l'exégèse, la théologie biblique, la dogmatique et l'ensemble de la théologie pratique sont présentées sans rapport organiques entre elles, le plus souvent, parce qu'elles reposent sur des prémices théologiques différents sinon opposés. Aussi, l'étudiant, faute de compétences et de temps ne parvient pas à acquérir une vue d'ensemble de ces matières et, ce qui est plus grave pour l'avenir qui l'attend, ne voit pas comment utiliser les unes par rapport aux autres.

Il ne s'agit donc pas tant d'incriminer telle ou telle position théologique, mais d'attaquer un système qui, du fait de l'individualisme du corps professoral diminue considérablement l'autorité de nos facultés. En effet, lorsque les professeurs — conscients d'exprimer un point de vue très personnel — laissent à leurs étudiants la liberté de reconnaître ou non l'autorité de leur enseignement particulier, ils placent en fait, leurs élèves, dans cette situation souvent insurmontable, où ils sont ballottés de ci de là, au gré des courants théologiques et où ils perdent leur formation : le ministère de la Parole pour lequel il est indispensable d'être nourri objectivement de la pensée de l'Eglise.

Cette déficience est d'autant plus grave que, pour les raisons évoquées ci-dessus, les étudiants n'ont ni le loisir ni les capacités suffisantes pour rechercher le complément d'information nécessaire.

Qu'on nous comprenne bien : il ne s'agit pas que l'Eglise impose à tout le corps professoral une doctrine immuable, mais bien plutôt qu'elle exige d'eux une confrontation de leurs positions particulières pour parvenir à un accord profond sur la méthode qui devrait présider à l'enseignement d'une faculté. On sait qu'une opposition de doctrines peut être moins grave qu'une divergence de méthodes.

Une dernière remarque tient à la qualité et à l'actualité de la matière enseignée. Les facultés de langue française témoignent d'un double décalage : d'une part, avec l'évolution de la pensée théologique actuelle, d'autre part, avec la situation historique de nos Eglises d'aujourd'hui. Aussi, l'étudiant souffre-t-il d'être mal informé des richesses de la production théologique contemporaine, tout autant que des conditions pratiques dans lesquelles il aura à utiliser les connaissances acquises. Notons aussi, que l'enseignement actuel de la théologie gagnerait encore à être plus ouvert au mouvement œcuménique qui pose nombre de questions essentielles, aussi bien dans le domaine de la dogmatique que dans ceux de l'ecclésiologie et de l'éthique. L'enseignement de nos facultés ne saurait non plus ignorer le bouleversement profond intervenu dans les conceptions d'évangélisation et de mission. L'écroulement des bases du multitudinisme traditionnel ne laisse pas non plus d'avoir des répercussions profondes sur la méthode de formation du corps pastoral.

2. Etudes, Eglise et formation spirituelle des pasteurs

Plusieurs de nos Facultés de langue française sont rattachées à l'Université. On peut trouver plusieurs raisons favorables à ce système, ne serait-ce que la possibilité d'un dialogue avec d'autres facultés et la présence de l'Eglise dans un univers toujours plus sécularisé. Mais cette situation porte le risque d'un détachement de la théologie par rapport à la vie de l'Eglise, dans la mesure où la faculté de théologie est tributaire d'une certaine orientation académique et abstraite propre à l'enseignement universitaire. Dominées par le souci trop exclusif d'un "niveau scientifique" à maintenir, nos facultés s'isolent — parfois orgueilleusement — et de l'Eglise et du monde, où seront envoyés ses ministres.

Nous évoquions déjà cette absence de l'Eglise de nos facultés ; il nous faut serrer maintenant ce problème de plus près. Par le fait que, le plus souvent, l'enseignement s'adresse à des étudiants et non à des membres engagés de l'Eglise qui se préparent à un "ministère", les rapports professeurs-étudiants se trouvent faussés. Ils ne se voient pas tous ensemble lancés dans le même combat et leurs liens, de ce fait, ne sont pas essentiellement différents de ceux qui unissent leurs collègues et camarades des autres facultés. Aussi, nous constatons cette situation inquiétante : le futur pasteur, pendant ses études, est le plus souvent coupé de sa paroisse sans qu'il puisse s'agréger à une autre communauté — la vie de séminaire, là où elle existe, ne répondant presque toujours qu'à des nécessités matérielles.

Nous remarquions aussi un manque d'unité dans la formation intellectuelle du pasteur ; ici, l'absence de l'Eglise se fait encore plus nettement sentir : les études ne sont pas soutenues par une formation à la vie spirituelle. Même si l'étudiant trouve occasionnellement appui et conseil auprès d'un professeur, pasteur, ou camarade, l'absence de vie et de discipline spirituelles le laissent désarmé en face des difficultés qui l'attendent. Une certaine fausse pudeur empêche étudiants et professeurs d'aborder des problèmes spirituels — soit en particulier, soit dans des entretiens plus larges — et là où les résultats du travail ne sont contrôlés que par des examens, le professeur aura bien rarement l'occasion de se rendre compte des problèmes particuliers qui se posent à l'étudiant.

Aussi pour beaucoup, les études sont-elles une marche solitaire où l'étudiant perd beaucoup de temps à rechercher ce qu'il devrait être. Cette période devient alors pour plusieurs un mal nécessaire, une épreuve pour la foi ; épreuve d'autant plus malheureuse qu'elle porte à faux, car le but à atteindre est la formation de conducteurs d'Eglises. Dans la même perspective, la théologie devient une spécialité, réservée au petit nombre de ceux qui ont le goût de la recherche intellectuelle. Mais pour la grande majorité de ceux qui se destinent au pastorat, l'importance de la théologie — et de l'effort intellectuel qu'elle réclame — n'apparaît pas. En effet, on l'a à ce point dissociée de la formation spirituelle des étudiants — la première étant du ressort de la faculté, la seconde, abandonnée aux aléas de la vie privée des étudiants — que l'une et l'autre ne parviennent plus à se compléter et à se soutenir harmonieusement en vue de former des hommes d'Eglise, au sens complet de ce mot.

Ce divorce entraîne plus d'une conséquence désastreuse pour la vie de l'Eglise : on considère facilement dans nos paroisses que la théologie est un jeu intellectuel inutile et même pernicieux pour la foi, et le qualificatif de "théologien" appliqué à un pasteur, signifie, souvent à juste titre, qu'il est un prédicateur théorique et abstrait, c'est-à-dire sans autorité effective dans la direction de l'Eglise. Si l'enseignement théologique demeure une théorie inapplicable, s'il ne fournit pas les moyens de pénétrer profondément dans la vie concrète de l'Eglise et du monde, c'est précisément qu'il lui manque cette dimension spirituelle que nous notions plus haut.

Cette situation de nos facultés en marge de l'Eglise, conduit à bien d'autres résultats fâcheux ; qu'il nous suffise d'en noter encore un : l'individualisme pastoral. Si le pasteur souffre souvent de solitude, si la collaboration entre collègues rencontre tant de difficultés, si les ministères dits laïques ont tant de peine à se coordonner au ministère pastoral, n'est-ce pas que la préparation des pasteurs ait déjà manqué d'un élément essentiel : une introduction à la vie ecclésiale qui se ferait non seulement à travers l'acceptation d'une discipline de vie communautaire, mais aussi par une profonde modification des rapports entre étudiants et professeurs. Dans le Nouveau Testament, en effet, le ministère de docteur n'est-il pas étroitement lié à celui de pasteur ? Conséquemment, la responsabilité des professeurs auprès des élèves ne ressort-elle pas tout autant de la direction spirituelle que de la formation intellectuelle ?

Conclusion

Certes, la critique est facile et quelques années de réflexion nous ont montré ce que nos réactions premières devaient à l'esprit impulsif et revendicatif de l'étudiant. Toutefois, nous restons inquiets de constater qu'aucune réforme essentielle n'est encore sérieusement envisagée dans les facultés réformées de langue française. En instituant en France comme en Suisse romande un stage obligatoire d'une année au sortir de la faculté, on a certainement voulu apporter un complément et un correctif aux études telles qu'elles sont conçues aujourd'hui. Mais, le problème reste entier, et le divorce signalé subsiste : après une année de proposanat où il a pu prendre conscience des réalités concrètes de la vie de l'Eglise, le futur pasteur n'a pas la possibilité de reprendre avec les docteurs de l'Eglise les questions de théologie qui se sont posées à lui pendant son stage. En Allemagne, certaines Eglises vont plus loin : à la suite d'une année de vicariat, le candidat entrera au *Predigerseminar* où il suivra les cours relevant de la vie et des problèmes pratiques de l'Eglise. Il aura aussi la possibilité d'échanger ses expériences avec ses collègues au sein d'une vie communautaire ; enfin, il passera un deuxième examen après lequel seulement, il pourra recevoir la consécration.

Si de telles innovations pouvaient être développées et plus généralement appliquées en complément d'études, il n'en demeure pas moins que nous voulions soulever ici l'ensemble d'un problème dont l'importance actuelle ne peut échapper à notre Eglise : au moment où le renouveau théologique et ecclésiastique commence à toucher les structures mêmes de la communauté réformée, peut-on laisser subsister, sans graves dangers pour ce renouveau lui-même, un système de formation pastorale qui demeure prisonnier de cadres et de méthodes universitaires révolues. Nous étions alors en chrétienté et l'Eglise de Calvin ordonnait ici et là la vie de la cité. Les temps ont profondément changé. L'Eglise n'a plus dans la cité une place de droit. Si elle veut toutefois retrouver dans le monde la pleine autorité de la vocation prophétique qui est la sienne, ne convient-il pas, dans le domaine qui nous occupe, qu'elle reprenne la liberté de former ses conducteurs selon les seules exigences de la Parole de Dieu. Or, celle-ci, par la voie et l'exemple de l'Apôtre, nous indique nettement une voie où la prière soutient l'étude, la méditation, la réflexion, la direction spirituelle, la formation intellectuelle. Là aussi, ne séparons point ce que Dieu a uni pour un meilleur gouvernement de son Eglise.

GÉRARD MARKOFF, *Couhé-Vérac.*
PAUL LACROIX, *Oignies.*

Réponse d'un professeur de la Faculté de théologie de Strasbourg

Il est excellent que la question de la réforme des études théologiques demeure perpétuellement une question ouverte. Il serait fâcheux qu'elle ne le fût pas, à une époque où l'Université dans son ensemble ne cesse de se poser le problème de l'adaptation de l'enseignement et de la recherche aux exigences de la civilisation en gestation. De même que l'Eglise est appelée à s'interroger sur les formes de son ministère, et sur l'actualité de sa prédication, de même les Facultés de théologie doivent chercher une articulation concrète entre l'enseignement qu'elles dispensent (et, ne l'oublions pas, les recherches qu'elles promeuvent) et le ministère de l'Eglise dans la diversité de ses aspects.

Sans pouvoir répondre à toutes les questions posées par les pasteurs Gérard Markoff et Paul Lacroix, nous aimerions proposer à notre tour certains thèmes de réflexion pour situer la tâche des Facultés de théologie dans le ministère de l'Eglise.

Ces derniers mots suscitent immédiatement un problème : de quelle Eglise s'agit-il ? à quelle Eglise une Faculté de théologie doit-elle être liée ? L'histoire, les traditions et les contingences se sont chargées de répondre. Ici, la Faculté est organiquement liée à telle organisation ecclésiastique et ses programmes aussi bien que la nomination des professeurs dépendent de l'autorité du Synode. Là, le lien est plus lâche parce que la Faculté est au service de plusieurs dénominations ecclésiastiques. Là enfin, la Faculté étant universitaire, entretient avec l'Eglise ou les Eglises des relations qui, pour intimes qu'elles soient, en fait, sont disciplinairement mal définies. Faut-il mettre en question la diversité de ces statuts ? Faudrait-il rechercher une formule uniforme qui, selon la tendance actuelle, subordonnerait la Faculté à l'autorité synodale ? Nous croyons que les diverses formules ont leurs avantages et leurs inconvénients, mais que toute élaboration d'un statut nouveau, si elle s'avérait nécessaire, devrait prendre en considération les principes suivants, principes susceptibles d'ailleurs d'être appliqués ou remis en honneur même sans réforme de la diversité des formules actuelles :

1) La théologie doit pouvoir remplir une fonction *critique* à l'égard de la prédication (au sens large de ce mot) de l'Eglise. Cette critique la théologie l'exerce au nom de l'Ecriture sainte comprise dans sa totalité, à partir de son centre. Le principe scripturaire se trouve être le seul lien de la recherche théologique. Dès lors, il est important qu'une Faculté de théologie ne voie pas autre chose que ce principe ; en particulier, pour demeurer évangélique, une Faculté ne doit pas être liée par des textes symboliques particuliers, par des disciplines ecclésiastiques particulières, voire par des règlements synodaux. Elle doit au contraire pouvoir librement en faire la critique. En d'autres termes, pour être vraiment ecclésiale, une Faculté ne doit pas être ecclésiastique. Pour être vraiment scientifique (c'est-à-dire ordonnée à son seul objet d'étude, la Parole de Dieu telle qu'elle nous est annoncée par l'Ecriture), la théologie ne doit pas être confessionnelle. Sans méconnaître la nécessité dans l'Eglise d'une confession de foi, d'une *regula fidei*, elle doit précisément rechercher les conditions de pureté et d'authenticité de cette règle de foi. A l'intérieur de l'aire décrite et circonscrite par le principe scripturaire, une Faculté de théologie doit pouvoir donner un enseignement biblique, dogmatique et pratique qui ne portera pas l'estampille de telle ou telle dénomination évangélique. Lorsqu'une Faculté a, par exemple, le privilège de réunir des luthériens et des réformés et d'être au service d'Eglises luthériennes et réformées, elle devrait considérer que, *pour bien accomplir ce service*, elle doit se garder d'enseigner soit une dogmatique luthérienne, soit une dogmatique réformée, soit encore,

ce qui serait pire, un mixte informe, une doctrine de compromis. Elle doit s'efforcer d'enseigner une dogmatique évangélique qui utilisera et rejoindra les symboles œcuméniques et les écrits symboliques de la Réforme, mais n'hésitera pas, le cas échéant, à prendre respectueusement ses distances par rapport à ces textes, lorsque l'application du principe scripturaire l'y conduira. C'est pourquoi une Faculté de théologie ne saurait être liée d'une façon absolue, pour le bien et pour le pire, avec telle ou telle organisation ecclésiastique. Elle est certes liée à l'Eglise, à l'Eglise de Jésus-Christ, concrètement présente dans toutes les confessions qui n'acceptent d'autre norme que l'Ecriture sainte. Par ses recherches elle contribue, très modestement, à cette attente et à cette quête de l'unité dans les Eglises de la Parole. Priver le ministère doctoral de cette liberté, ce serait témoigner que nous n'avons pas le souci de l'unité et que notre espérance pour l'Eglise ne dépasse pas notre horizon confessionnel.

2) L'organisation des études théologiques doit se faire avec l'accord et les conseils de l'Eglise ou des Eglises qui sont "parties prenantes" à la Faculté de théologie. Il importe que les Facultés aient assez d'humilité pour être sensibles aux désirs et aux besoins des Eglises et se laissent instruire par les diverses expériences faites par les Eglises et dans le mouvement œcuménique. Mais il serait désastreux que l'organisation technique des études théologiques fût à la merci du vote d'un synode. Imaginons (et ce n'est nullement une hypothèse gratuite) qu'un synode ait l'autorité *spirituelle* pour confesser la foi de l'Eglise face à une hérésie menaçante. Ce fait ne signifierait pas que ce même synode ait la compétence voulue pour décider si les étudiants doivent apprendre le grec et l'hébreu, si l'une de ces disciplines peut être facultative et si les études doivent durer quatre, cinq ou six ans. Il y a un domaine technique qui doit être réservé aux personnes compétentes.

Ces deux principes, c'est évident, ne nous acheminent pas vers l'idée qui hante certains esprits : faire des Facultés des Ecoles normales de préparation au ministère pastoral. Tel excellent dignitaire ecclésiastique qui défendait avec passion cette idée ajoutait : "Alors, enfin, nous aurons des pasteurs tels que nous voulons les avoir". Eh ! bien, non, les Facultés ne doivent pas se laisser instruire, sur ce point, par les Facultés profanes : ce n'est pas en écartant scrupuleusement tous les problèmes théoriques et scientifiques qu'on forme de *vrais* ingénieurs ; ce n'est pas en réduisant l'enseignement littéraire ou scientifique à une sage mesure pédagogique qu'on forme de *vrais* professeurs. Les pasteurs n'auront pas à prêcher la dogmatique, ni à faire des cours d'exégèse, ni à étaler leurs connaissances de l'histoire de l'Eglise. Mais ils ne seront pas de *vrais* pasteurs (à la fois épiscopes, prophètes et docteurs) s'ils ne sont pas rompus à toutes ces disciplines. La formation la plus pratique est celle qui est la moins hantée par l'obsession de la pratique. Ne demandons pas aux Facultés de théologie de donner aux étudiants ce que seule pourra leur apporter une expérience pastorale réfléchie. Ayons la sagesse d'accepter que même la théologie pratique soit encore, pour une large part, une théorie de la pratique !

Il se peut fort bien que le jeune pasteur, au début de son ministère, dans l'élan de ses premiers combats, n'ait pas le sentiment qu'il utilise la science théologique qu'on lui a enseignée. Peu importe. Le moment viendra où, ayant prodigué sans compter les trésors de son enthousiasme, il connaîtra une période de sécheresse ou de moindre élan. Il lui faudra alors penser à sa "reformation" pastorale. Il lui faudra recourir aux livres de théologie, dont il n'aura peut-être guère usé pendant les premières années de son ministère. C'est alors qu'il appréciera sa propre culture théologique, car elle lui permettra de refaire "le plein". La science théologique lui apparaîtra moins livresque, puisqu'elle lui permettra de nourrir son ministère à des sources intellectuelles et théologiques sans lesquelles il péricliterait.

Le rôle d'une faculté est, on le voit, très modeste : donner une culture théologique qui permette au ministère pastoral de ne pas s'étioler, de ne pas se cristalliser au cours des années. Ce qu'elle peut faire n'a de sens que si les

étudiants qui se confient à elle ont une vie spirituelle, ont une vocation véritable. Certes elle contribue à affermir cette vocation, mais elle la met aussi à l'épreuve. Elle doit offrir aux étudiants la possibilité de mettre leur foi à l'épreuve de la technique théologique, comme le ministère pastoral mettra cette foi à l'épreuve du "métier" pastoral. Elle ne saurait en aucun cas dispenser l'étudiant d'un enracinement dans la vie d'une paroisse, même lorsqu'elle peut offrir aux étudiants la possibilité matérielle de former une communauté. Il est infiniment regrettable que pour certains étudiants les années de vie en Faculté soient des années de vie hors paroisse. Un enseignement théologique sérieux leur fera sentir cette anomalie.

ROGER MEHL, *Strasbourg.*

Réponse d'un professeur de la Faculté de théologie de Bruxelles

Permettez-moi, tout d'abord, de marquer mon accord de fond avec l'article des pasteurs Markoff et Lacroix. Non avec chacun de ses détails toutefois, mais avec le malaise qu'il exprime. Il ne me semble pas nécessaire d'en reprendre l'analyse. Certes, il est possible que l'on puisse envisager la question autrement, mettre plus de nuances ici ou là, trouver exagérée telle ou telle affirmation... mais le principal demeure dans la formulation d'un remède.

Le centre du diagnostic me semble être "l'individualisme du corps professoral". Tout en dépend, qu'il s'agisse d'une "structuration à la fois plus fidèle et plus actuelle de l'Eglise" ou de la "synthèse indispensable" dans l'enseignement, ou encore de "la formation à la vie spirituelle" de l'étudiant... Tant que le professeur délivre un enseignement tellement personnel qu'il ne peut plus s'imbriquer dans la constitution de l'Eglise. il ne répond pas à sa vocation de docteur *de l'Eglise.*

Très pratiquement, réformer les "conseils de Faculté" serait un premier pas, peut-être décisif. Connaître l'enseignement des collègues, la matière qu'ils traitent pendant l'année, le but qu'ils ont en vue, permettrait sans doute une plus grande harmonisation. Mais, je pense qu'il faut aller plus loin. Dès l'élaboration du programme académique, la Faculté de Théologie devrait se donner un fil d'Ariane ! Sachant, par exemple, que la chaire d'Ancien Testament de Bruxelles avait souffert de l'absence d'un titulaire l'année précédente, le professeur de Nouveau Testament aiguilla ses étudiants cette année sur l'étude de l'Epître aux Hébreux. De même, le professeur de Théologie Pratique de notre Faculté a, dans son programme, "Connaissance pratique de l'Ancien Testament". Dans la mesure où ce travail est fait en collaboration avec l'*Alttestamentler* local, on comprendra la valeur de ce qui peut ne paraître qu'un palliatif.

Je voudrais partir de ces faits limités pour recommander, à titre d'expérience, la coopération effective des chaires bibliques et systématiques. Car, si l'on ne voit pas bien l'enseignement historique des faits, de la philosophie, des dogmes, etc., se plier à un "plan des matières" pré-établi, pas contre, il est sans doute possible de conjuguer les efforts des responsables de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament, de Dogmatique, de Psychologie, de Philosophie, de Morale, etc., bref, de toutes les disciplines de pensée...

Nous avons cité, en premier lieu, les matières bibliques — que l'on nous excuse cette mise en avant tendancieuse — car nous sommes convaincu, compte tenu de la primauté des Ecritures saintes dans l'Eglise de la Réforme, que dans une harmonisation de ce genre, la direction générale des "opérations" doit revenir à ces chefs de file. En ce sens, notre vue pourra paraître totalitaire

puisqu'elle implique que tout exposé dogmatique, philosophique, moral, psychologique... sera obligatoirement biblique ou en référence constante avec la Parole de Dieu ! Non pas, certes, que les exégètes soient à l'abri de toute déviation et que le "malaise" à la base de notre réflexion ne provienne que de l'enseignement des autres disciplines ! Mais, aujourd'hui comme au XVIe siècle, comme au Ier siècle chrétien, toute recherche de pureté, d'amour, de charité, à quelqu'échelon que ce soit de l'Eglise, sera et restera toujours le "retour aux sources", l'affirmation dans les faits de la primauté de la Parole sur tous les systèmes.

C'est pourquoi, à notre sens, tout professeur de Faculté de Théologie est un homme nourri des Saintes Ecritures, dégageant pour sa discipline particulière le message biblique. Celui-ci, en effet, n'est pas seulement "religieux" ou "moral" mais il implique une sociologie (cf. PEDERSEN, *Israel*) ; une métaphysique (cf. TRESMONTANT, *Etudes de métaphysique biblique*) ; une théologie systématique (cf. JACOB, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*) ; une morale (cf. N. SNAITH, *The distinctive Ideas of the Old Testament*) ; une psychologie (cf. L. KŒHLER, *Der hebræische Mensch*), etc.

L'enseignement théologique, loin d'être un sacrifice sur l'autel de la science, est, au contraire, le dur apprentissage de la conversion de la pensée ! "Nous sommes des Sémites" n'est pas une simple affirmation d'hommes de bonne volonté, mais le résultat d'un long travail de communion spirituelle et intellectuelle avec un monde qui, par nature, nous est totalement étranger : celui d'Israël.

Ainsi, pour terminer, pouvons-nous sortir des généralités pour serrer la question de plus près. De même que, selon notre conviction profonde, l'unité de l'Eglise se fera sur la base d'un étalon valable pour toutes les familles chrétiennes, à savoir le Peuple d'Israël, de même, l'élément unificateur et harmonisateur de l'enseignement théologique ne se trouvera pas autre part.

ANDRÉ LACOCQUE, *Bruxelles.*

Réponse d'un professeur de la Faculté de théologie de Genève

Le problème soulevé par la lettre des pasteurs Markoff et Lacroix n'est pas nouveau, il ne se limite pas d'ailleurs à l'enseignement donné aux théologiens. Depuis longtemps la question des études universitaires préoccupent ceux qui pensent que l'Université n'est pas avant tout une vénérable institution du passé, mais qu'elle doit contribuer à former des hommes ouverts aux besoins de notre génération.

En ce qui concerne la faculté de théologie, le programme d'études a été l'objet ces dernières années, de multiples entretiens, divers projets ont été élaborés, certaines modifications ont déjà été apportées. Il me semble que sans procéder à des réformes spectaculaires, on vise un peu partout à remédier à certaines lacunes et à améliorer, quand on le peut, la formation des futurs pasteurs. Le principal mérite de l'intervention d'hommes engagés dans le ministère pastoral est de nous inviter à aller de l'avant.

Je laisse à d'autres le soin de répondre aux réflexions des pasteurs Markoff et Lacroix et de reprendre leurs critiques dans le détail[1]. Je me bornerai à

[1] Je suis partisan des séminaires, mais les cours *ex cathedra* me paraissent une nécessité absolue. Avant de vouloir s'entretenir sur tel ou tel point, il faut une information générale ; sans un minimum de connaissance, nous ne faisons que bavarder. Je m'étonne aussi qu'on craigne la variété des positions théo-

faire deux remarques, fondées sur mes expériences d'étudiant et de pasteur. Premièrement, il faut affirmer bien haut que, quel que soit l'enseignement reçu en faculté, il y aura toujours des étudiants qui perdront des semestres à se livrer à toutes sortes de critiques, au nom d'à prioris dogmatiques souvent [2], et à se multiplier dans des activités annexes pour s'apercevoir un peu tard qu'il aurait fallu travailler davantage. D'autres au contraire tireront bénéfice de cours apparemment bien étrangers à la "réalité concrète" du ministère et sauront acquérir une solide culture générale et théologique dont bénéficieront plus tard leurs paroisses. Combien d'étudiants arrivent aux examens finals en regrettant les occasions gâchées, combien de pasteurs déplorent d'avoir si mal employé le temps de la préparation à leurs activités quotidiennes !

Réforme des études théologiques... ? Peut-être, mais à condition que les étudiants se réforment aussi et qu'ils commencent par *travailler !*

Ma seconde remarque concerne les pasteurs. Les facultés ne font pas à leur égard tout ce qu'elles devraient, elles les laissent se débrouiller, à la fin des études, avec leur petit bagage théologique qui est censé leur suffire pendant tout leur ministère. Un peu comme les catéchumènes que nous livrons à eux-mêmes au lendemain de leur confirmation.

Je n'insiste pas sur le petit nombre de pasteurs qui poursuivent un travail théologique, certains de leurs collègues les regardent avec commisération ; je n'allonge pas sur la pauvreté de nos débats théologiques dans plus d'une pastorale, mais je constate que nos paroisses sont les premières à souffrir d'un manque de curiosité théologique et humaine. Elles s'appauvrissent à notre contact si nous ne savons pas régulièrement et parfois malgré elles "ressourcer" nos connaissances et par conséquent notre prédication.

Il nous faut engager tous ceux qui sont chargés d'un ministère à ne pas perdre contact avec la réflexion théologique. Les pastorales d'études, différentes des retraites spirituelles et des rencontres de détente, également nécessaires, sont à multiplier ; les facultés ont à organiser régulièrement des sessions de cours. Des facilités devraient être accordées en plus grand nombre aux pasteurs qui désirent poursuivre ou reprendre des études, en attendant que nous arrivions à un système comme l'année sabbatique dont nos Eglises ne pourraient que profiter [3]. Enfin la plupart des bacheliers (ou licenciés) devraient ne pas tarder, sous le patronage d'un professeur, à mettre au point un programme d'études supérieures de théologie qui leur permettrait de travailler avec méthode et sous la direction d'un aîné.

Réforme des études théologiques... ? A condition que les pasteurs se réforment eux-mêmes et cessent de considérer la théologie comme un luxe en se vantant d'ignorer l'hébreu et la patristique !

La lettre de Markoff et de Lacroix nous appelle ainsi non à imaginer un programme idéal qui fabriquerait les serviteurs modèles que nos Eglises rêvent d'avoir, mais à poursuivre ou à reprendre l'étude de celle qui fut considérée jadis comme la première des sciences.

ROBERT MARTIN-ACHARD, *Genève-Neuchâtel.*

logiques du corps professoral et qu'on s'avoue incapable de recherches personnelles ! Je pense enfin qu'il faudrait plus que ce n'est le cas actuellement dissocier la formation théologique et la préparation pratique des futurs pasteurs, celle-ci relevant plus des Eglises que des Facultés, la question d'un *Predigerseminar* devrait être étudiée. Ne négligeons pas d'ailleurs la prédication ; sous prétexte de biblicisme et de renouveau liturgique, à une époque qui a la passion de l'image, ne cultivons pas l'à peu près dans notre ministère de la Parole !

[2] L'un estime inutile la psychologie religieuse, la prédication de la Parole ne résoud-elle pas tous les problèmes ; l'autre réclame des cours de sociologie, parce qu'il veut être "présent au monde" et n'apprend pas l'hébreu ; un troisième rejette la critique biblique, puisque tout est inspiré dans la version Segond, etc.

[3] Même financièrement, car les pasteurs fatigués, qui ont épuisé leurs réserves spirituelles et théologiques coûtent finalement cher à nos trésoriers !

Réponse d'un professeur de la Faculté libre de théologie de Lausanne

La lettre des pasteurs Markoff et Lacroix relève certaines lacunes de nos Facultés ; on pourrait en relever d'autres, beaucoup plus graves. On ne peut, en effet séparer "méthode" et "contenu" en théologie ; c'est *toute* la structure de nos Facultés qu'il importe de mettre en discussion. Cependant, plutôt que de brasser en deux pages de grosses questions théologiques, dont tout dépend en ce domaine, je défendrai ici une certaine conception de l'étudiant en théologie (car il s'agit d'abord de son existence concrète, dans les questions qu'on nous pose), bien conscient du fait que cette conception n'est pas celle de MM. Markoff et Lacroix. Cette image de l'étudiant en théologie comporte des présuppositions dans une certaine orientation doctrinale, et des aboutissants dans une figure particulière du ministère pastoral ; de l'une et de l'autre il ne sera rien dit ici explicitement.

1. *L'étudiant en théologie est et doit demeurer un étudiant.*

La "formation" première de l'étudiant en théologie, c'est son existence concrète d'intellectuel chrétien dans le monde universitaire qui doit la lui donner. Un étudiant est un jeune homme attentif à tout ce qui se passe autour de lui ; dangereusement perméable aux sollicitations du monde ambiant, il doit apprendre à découvrir, aimer et apprécier ce monde, à s'y engager librement et à s'en libérer tout en lui demeurant présent. Par vocation humaine, intellectuelle et théologique, notre étudiant lit beaucoup, discute de toutes choses avec des camarades, va au spectacle autant qu'il peut, fait du sport ou de la politique, devient soldat, répétiteur, manœuvre, amoureux, musicien, fils de famille, rat de bibliothèque, travailleur acharné de jour et de nuit, le tout dans cette disponibilité généreuse et critique qui appartient à ce temps unique de la vie. C'est *à l'intérieur* de cette découverte du monde et en référence constante avec lui que notre étudiant fera sa théologie. Non pas en marge, ni au-dessus, mais *dedans*. La condition spécifique de l'étudiant doit faire partie de son Etude de la Parole de Dieu. Bien loin de devenir rapidement un bon technicien de la théologie, il demeurera l'homme de la théologie dans le monde, de la Parole écoutée dans une existence sauvée *in extremis* mais, par là-même, vraiment sauvée par l'Evangile (et non par des habitudes, forcément condamnées à s'effondrer) du chaos et de la médiocrité ambiante. Il faut revaloriser le temps des Etudes comme expérience humaine totale, comme expérience-choc jetant l'homme à la rencontre d'abord tâtonnante de la Vérité.

2. *L'étudiant en théologie doit appartenir à une Eglise locale.*

Non d'abord pour s'y répandre comme moniteur, chef scout ou entraîneur de jeunesse, mais pour y participer, fidèle parmi les fidèles, à la vie régulière de l'Eglise universelle. Les innombrables essais de vie communautaire qui jalonnent l'existence plus ou moins fiévreuse de nos Facultés ne remplaceront jamais la découverte du corps de Jésus-Christ dans une Eglise locale et la *variété* des situations humaines qu'elle rassemble. C'est là seulement, par la grâce de la vie liturgique et fraternelle que l'étudiant éprouvera la pérennité comme la fragilité de l'objet même de ses Etudes. C'est là qu'il relèvera d'un ministère pastoral régulier, que ses professeurs pourront peut-être compléter, mais jamais remplacer. Désillusionné à l'égard de l'Eglise réelle, mais ne l'aimant que plus, notre étudiant deviendra pasteur sans cesser d'être une humble brebis du souverain Pasteur. Il ne commencera pas le Ministère en spécialiste mais en ministre.

Comme la présence au monde universitaire, cette participation à la vie

d'une Eglise réelle ne sera féconde que si elle fait l'objet d'une réflexion théologique à l'aide et à l'intérieur des Etudes elles-mêmes.

3. *L'étudiant en théologie doit être et demeurer à la recherche de la Parole de Dieu dans la Bible.*

Nos Facultés ne sont pas chargées d'enseigner "la pensée de l'Eglise" à des fonctionnaires commis à sa diffusion gramophonique dans le monde. Elles sont l'un des moyens par lesquels l'Eglise confronte son témoignage à la voix des Ecritures d'abord, à la voix des hommes d'aujourd'hui en second lieu. Toute Faculté de théologie est interpelée par la Bible et par le monde concret auquel elle appartient. L'étudiant doit non seulement être rendu conscient de cette double interrogation, il doit, à son rang, peu à peu, assumer sa part de responsabilité dans la réponse que son Eglise et la Faculté donnent à ces questions. Par un "renouvellement de l'intelligence" qui est une métamorphose totale de la personne, il doit, avec sa Faculté, "rechercher la volonté de Dieu" (Rom. 12.1-2).

C'est avilir nos Facultés et décourager l'Etude que de les frustrer, d'une façon ou d'une autre, de cette recherche actuelle de Dieu qui constitue l'essence de leur labeur. Recherche au sens biblique, non illimitée ni gratuite mais centrée, par les Ecritures, sur l'Histoire de la révélation. A cette recherche qui, à beaucoup d'égards, ressemble à toute recherche scientifique, une promesse est faite dans l'Evangile à tous les étudiants et à tous les professeurs de théologie : "demandez et l'on vous donnera, cherchez et vous trouverez" (Mat. 7.7). Il est trop clair que cette recherche doit se faire dans une connaissance intime de sa propre histoire dans l'Eglise ; mais en elle-même, elle n'est pas une description historique et objective d'une pensée séculaire ou traditionnelle ; il ne s'agit pas seulement de faire le tour d'une question en en faisant l'historique ; il s'agit de répondre à cette question. Si je mets à jour la structure et la pointe de l'épître aux Romains, le sens d'un traité d'Augustin, la signification de l'eucharistie au Moyen Age, la valeur de l'épiclèse dans le renouveau liturgique actuel, tel aspect de la conversation œcuménique, sont-ce là, pour l'étudiant, des événements intellectuels ou spirituels ? L'un et l'autre ; bien plus encore que l'un et l'autre ; c'est une activité de discernement qui contribue à la vigilance de l'Eglise universelle.

Si, dans ce sens, nos Facultés sont des instituts de recherche, si elles ont reçu pour mission de former des chercheurs et par là-même des témoins et des docteurs, des prédicateurs et des "surveillants" de l'Eglise et non des répétiteurs, il importe que ce travail se fasse tout à la fois dans et contre l'Eglise et que nos étudiants ne soient pas seulement les émanations de tout repos de leurs milieux religieux respectifs. La plupart des formations sont aussi des déformations, par rapport à la vérité à rechercher et à communiquer. Toute formation, au sens de l'Evangile, est d'abord un dépouillement, un appauvrissement, un assouplissement de l'homme en vue d'un service à accomplir.

4. *Professeurs et étudiants d'une même Faculté font partie d'un corps régulièrement constitué.*

Au sein ou en marge de l'Université, nos Facultés devraient renouveler la grande tradition des corporations académiques avec leurs fêtes, leurs horaires et calendriers, leurs autorités, leurs cultes et offices intimes ou solennels, toutes choses dont le savant mélange d'humour et de sérieux rappelaient à tous la dignité et la fragilité de leur commun travail. Confondant liberté et légèreté, amitié et familiarité, nous avons supprimé trop de choses à cet égard ou plutôt nous avons arraché sans reconstruire. Le corps des étudiants, en tant qu'exercice communautaire de vie spirituelle et intellectuelle, devrait faire l'objet des plus attentives fidélités de la part de tous, avec la possibilité pour chacun, bien entendu, d'obtenir des vacances de présence, mais des vacances libérées.

Il n'y a rien de fondamental à changer à des Facultés qui ont choisi, avec les Eglises qu'elles veulent servir, de courir le double risque de la fidélité scripturaire et de la fidélité aux hommes de leur temps. Mais, à l'intérieur de cette option fondamentale, il nous reste beaucoup de place et beaucoup de temps pour améliorer le rendement scientifique de nos Facultés et la préparation (plutôt que la formation) de nos pasteurs.

PIERRE BONNARD, *Lausanne.*

Réponse d'un professeur de la Faculté de théologie de Neuchâtel

Le manifeste de MM. Markoff et Lacroix touche à tant de sujets qu'une forte brochure suffirait à peine à traiter des questions soulevées. Je me bornerai à signaler ici les points qui me paraissent essentiels.

I

Il est légitime de proposer des réformes. Mais il serait déplorable que ces projets autorisent les intéressés — en l'occurrence les professeurs et les étudiants en théologie — à renvoyer leur obéissance à l'avenir, sous prétexte que le "système" actuellement en vigueur la rend impossible. Aussi ne sera-t-il pas inutile de rappeler *a limine* que, même dans un "système" critiquable, l'obéissance chrétienne trouvera toujours à manifester sa liberté. Le "système" actuel des études de théologie a beau avoir ses inconvénients : tant que nous n'en avons pas un autre (à supposer qu'un autre soit meilleur, et qu'il soit possible de l'adopter), utilisons au maximum les possibilités qu'il offre.

Cela dit, l'on pourra examiner sans impatience et sans passion l'opportunité d'un changement de système. Le danger sera conjuré, qui consiste à mépriser les moyens dont on dispose sous prétexte que d'autres — dont on ne dispose pas encore — feraient mieux l'affaire.

II

Je suis d'accord avec l'observation de MM. Markoff et Lacroix : il y a souvent solution de continuité entre les études de théologie et le ministère pastoral.

Je doute, en revanche que ce déficit doive être attribué aux "méthodes universitaires" comme telles, et qu'on puisse y remédier en transformant nos Facultés de théologie en quelque chose d'analogue aux Grands Séminaires en usage dans le catholicisme, comme le manifeste me paraît nous y inviter.

III

Dans le protestantisme, de manière plus nette que dans le catholicisme, la théologie remplit une fonction critique dans l'Eglise. C'est dire qu'elle doit s'exercer — dans l'intérêt de l'Eglise — à une certaine distance de l'Eglise. Comment l'abandon de la discipline universitaire contribuerait-il à renforcer la fonction théologique ? C'est bien plutôt le contraire qui se produirait : l'exégèse viendrait confirmer docilement la "pensée de l'Eglise", la théologie pratique serait à la remorque des pratiques en vigueur, le mouvement théologique se trouverait arrêté. Tel est d'ailleurs le sort des écoles théologiques qui ont renoncé aux méthodes universitaires. On n'y forme plus guère que des caporaux de l'Eglise militante, chargés de tirer une munition qu'ils reçoivent toute faite. Le protestantisme fidèle aux Réformateurs attend à juste titre davantage de ses pasteurs. Il les veut théologiens, c'est-à-dire critiques de la "pensée de

l'Eglise" au nom de la vraie doctrine. Or, la vraie doctrine n'est pas une grandeur fixe, terminée. Elle n'existe que conquise et constamment reconquise par l'effort théologique vivant.

Il n'est donc ni possible ni désirable de soustraire les étudiants aux difficultés inhérentes à la fonction doctorale comme telle. Si les étudiants, si les jeunes pasteurs se découragent, ce n'est pas parce qu'ils font trop d'études universitaires, c'est parce qu'ils n'en font pas assez, ou mal, en amateurs, comme un à côté d'une vie trop remplie prématurément de soucis politiques ou conjugaux.

Que la Faculté fasse ou ne fasse pas partie de l'institution universitaire est une question secondaire. L'essentiel est qu'elle utilise ces méthodes universitaires que l'Eglise, ne l'oublions pas, a créées elle-même, et d'abord pour son propre usage. Le problème, éthique, de la sécularisation de l'Université moderne, ne touche pas aux techniques, qui demeurent légitimes et indispensables.

IV

Quant à la cohérence de l'enseignement théologique, elle ne saurait s'obtenir par la suppression des différences spécifiques, dans les méthodes, entre les diverses disciplines théologiques. Mais elle résultera de l'effort systématique, toujours à reprendre compte tenu de l'état de l'exégèse, de la recherche historique et de la vie pratique de l'Eglise. Sans doute à cet égard l'enseignement systématique laisse-t-il beaucoup à désirer depuis la guerre et particulièrement sur terrain de langue française. L'unité de la théologie doit être reconquise, mais non au prix d'une confusion entre les disciplines qui la composent et en promeuvent la dialectique interne.

Quoi qu'il en soit, cet effort sera toujours le fait d'individus. L'autorité de l'enseignement ne réside pas dans la personne du professeur, mais dans l'adéquation, toujours imparfaite, entre sa tentative vivante — et donc individuelle — de rendre compte de la réalité chrétienne et cette réalité elle-même. Rien ne peut garantir à l'avance cette adéquation. Vouloir qu'un collège de professeurs la formule *a priori* serait renoncer à l'exercice même de la théologie.

V

A une époque où de trop nombreux pasteurs prétendent se sentir isolés des autres hommes, je m'étonne qu'on propose, pour former des ministres de l'Evangile au sein du monde, de les grouper en une communauté particulière. La meilleure préparation, à cet égard, ne sera-t-elle pas celle qui aura pour cadre le monde et l'Eglise ?

Quelle meilleure préparation humaine les futurs pasteurs pourraient-ils recevoir que de devoir satisfaire aux exigences de la vie universitaire, comme les autres étudiants ? Pourquoi les favoriser d'un régime d'exception ? Pourquoi les privilégier ? Pourquoi les soustraire aux conditions communes de la recherche intellectuelle ?

Touchant leur vie spirituelle, pourquoi créer pour eux une autre communauté que la communauté paroissiale, comme si cette dernière n'était ni digne ni capable de leur offrir le milieu spirituel dont ils ont besoin ? Ce qui doit suffire aux jeunes fidèles ne suffirait-il pas aux futurs pasteurs ? Pense-t-on pouvoir former des ministres "séculiers" en leur faisant mener une vie "régulière" ? La paroisse serait-elle la communauté des chrétiens, pasteurs et futurs pasteurs exclus ? N'est-ce pas au sein de la paroisse — de la paroisse ordinaire ! — que les futurs pasteurs pourront acquérir le mieux l'esprit de collaboration, d'humilité, de respect de l'Eglise indispensables à leur formation pratique ? En les isolant dans une communauté particulière, ne favorisera-t-on pas justement cet esprit clérical qu'on craint à juste titre ? Comment préparer des pasteurs à vivre, souvent seuls, dans une paroisse, si on ne les habitue pas, dès le début de leur formation, à se nourrir de l'ordinaire — du maigre ordinaire ! — de la vie de paroisse, et non des plats choisis d'une communauté théologique séparée ?

VI

Pour remédier à la solution de continuité entre les études de théologie et le ministère pastoral, il me paraît donc indiqué non pas de grouper les futurs pasteurs en quelque *ecclesiola*, mais d'ouvrir largement l'enseignement de la Faculté sur l'Eglise et sur le monde, où se trouve vécue la réalité dont on parle dans les Facultés et où professeurs et étudiants sont appelés à la vivre eux-mêmes. En demeurant ouverte sur le monde et sur l'Eglise, la Faculté pourra faire son travail mieux qu'en se constituant en cosmos propre, en paroisse spécialisée, qu'en se repliant sur elle-même, qu'en se transformant en une communauté du type des communautés régulières. Les communautés ont un rôle à jouer dans l'Eglise et le lecteur sait bien l'importance qu'elles ont à mes yeux. Mais qu'on veuille bien ne pas tout mêler. Les communautés sont une chose, les Facultés en sont une autre. Les Facultés n'ont pas à se constituer en communautés instituées, mais à vivre dans l'Eglise et à y exercer leur fonction spécifique : soumettre la vie de l'Eglise au critère de la Parole de Dieu. Pratiquée ainsi, la théologie ne saurait manquer de la "dimension spirituelle" qui lui est indispensable. Mais c'est dans l'Eglise qu'elle la trouvera.

Cela ne signifie pas que, compte tenu des remarques que nous venons d'esquisser, une Faculté de théologie ne puisse pas et ne doive pas être communautaire. Il importe qu'elle le soit, mais non de manière institutionnelle. Sinon, elle courrait le risque de se fermer sur elle-même, d'exclure ceux qui cherchent encore leur voie et surtout de se substituer à la paroisse. Que l'on groupe les futurs pasteurs, avant ou après leur stage, dans des camps, des retraites prolongées, des cours de perfectionnement, que les professeurs s'y comportent en pasteurs, là comme pendant le temps d'études, tout cela est nécessaire. Mais que l'on ne coupe pas la préparation pastorale de la vie concrète de l'Eglise concrète. Rien n'empêche d'ailleurs, une fois les études faites dans ce large esprit, de grouper les futurs ministres en un *Predigerseminar*, pendant deux ans, comme on le fait en Allemagne, avec succès.

VII

A juste titre, le manifeste dénonce les méfaits des "cours encyclopédiques". L'effort de mémorisation que ces derniers exigent est en effet hors de proportion avec le résultat. Ils me font un peu l'effet d'une carte de géographie qu'il faut apprendre par cœur sans être allé sur le terrain. Mais, si l'on y va, on ne peut parcourir que quelques kilomètres et l'on se heurte à tous les accidents de terrain. On apprend bien davantage sans doute, et de manière plus concrète. Mais comment acquérir une idée de l'ensemble ? Il faudrait des manuels, qui nous font encore cruellement défaut, en français.

Cela nous amène au "décalage" indubitable des études théologiques de langue française par rapport à l'ensemble de la théologie et à l'œcuménisme. Il n'est guère possible d'augmenter le nombre des cours, et d'ailleurs ces cours spécialisés, non sanctionnés par des examens, ne permettent pas d'aller assez à fond, ou alors ils empiètent indûment sur les rudiments de base (langues anciennes, exégèse biblique, histoire de l'Eglise et des dogmes, philosophie) qui ne sauraient être esquivés sans que toute la théologie n'en souffre. Une mesure pratique paraît toutefois possible, à cet égard : que nos Facultés, à l'instar de la Faculté vaudoise de Rome, mettent l'une des deux langues protestantes, l'allemand ou l'anglais, au nombre des disciplines obligatoires du programme. Une telle exigence, nullement irréalisable, ouvrirait bien des horizons.

VIII

Je me rends bien compte que les réserves que j'ai faites au projet de MM. Markoff et Lacroix impliquent une grande confiance dans l'existence et la vitalité de l'Eglise. Nos paroisses sont-elles vraiment capables d'accompagner les futurs pasteurs et de leur donner la communauté qui est nécessaire à leur formation ? Soit, j'ai trop grande confiance. Mais qu'on me permette de demander si, alors, ce n'est pas aux futurs pasteurs à s'insérer à tel point dans

leurs paroisses qu'ils manifestent par là l'authenticité de leur vocation ? En tout état de cause, c'est dans le troupeau que les bergers se formeront le mieux, et ce n'est pas au sein du troupeau le plus dispersé, le plus indiscipliné, le plus meurtri que se formeront le moins bien les bergers fidèles que Dieu veut lui donner.

Quant à la "chrétienté", qu'on en sonne le glas, si l'on y tient. Qu'elle soit morte ou non, peu importe en somme. Ce qui compte, c'est la promesse que Dieu a faite à sa pauvrette Eglise, qu'il tiendra et sur laquelle nous pouvons compter.

JEAN-LOUIS LEUBA, *Neuchâtel.*

Post-Scriptum

A la lecture des réactions ci-dessus, les auteurs de ces quelques « Réflexions sur les études de théologie » voudraient être bien compris dans leurs intentions :

Il est bien évident, tout d'abord, que ces lignes, datant de plus de cinq ans et reflétant la pensée commune de nombreux camarades d'études, n'expriment plus nécessairement le point de vue des pasteur et missionnaire que nous sommes devenus aujourd'hui ! En ouvrant ce débat, nous voulions rester aussi fidèles que possible à ce que nous étions sur les bancs des Facultés ; car, ce qui nous paraissait essentiel, alors, le reste certainement pour plusieurs de nos successeurs et c'est leur voix plus que la nôtre que nous voulons faire entendre ici.

Voilà pourquoi nous ne nous renions pas en acceptant avec reconnaissance la plupart des excellentes remarques qui nous ont été faites.

Toutefois, nous revenons à la charge sur un point précis : il ne convient, certes, ni de vouloir sortir l'étudiant du monde, ni de l'isoler de l'Eglise locale, si ce n'est pour « vaquer à la prière », au cours d'une retraite par exemple. Il est clair — pour nous aussi — que les études de théologie ne sauraient se confondre avec l'initiation à un clergé. Mais, est-ce respecter la liberté critique de l'étudiant que de le laisser se débattre sans secours dans le désordre intellectuel et l'isolement spirituel, situation courante pour beaucoup de jeunes au seuil des études supérieures ? Que ce soit par un moyen ou par un autre, l'essentiel est d'armer des hommes pour un combat au cours duquel ils auront rarement l'occasion de reprendre leur souffle ! Le temps d'étude ne saurait seulement fournir un bagage de connaissances, il doit encore apprendre à s'en sortir.

Ayant été étudiant en droit, je me souviens avoir beaucoup reçu de certains professeurs qui recherchaient eux-mêmes des occasions d'entretiens particuliers avec leurs étudiants : serait-ce que les disciplines théologiques rendent professeurs et étudiants plus timides ou simplement moins humains ?...

P. L.

Notes bibliques de prédication

pour les temps de l'Avent et de Noël

Nous espérons rendre service à ceux qui ont à préparer une prédication et qui souvent ne disposent pas des instruments de travail nécessaires, en particulier de commentaires, en publiant, aussi régulièrement que possible, des notes d'exégèse destinées à faciliter la compréhension du texte. Nous choisirons des péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament en relation avec les temps de l'année liturgique ; nous souhaitons que de nombreux spécialistes de l'Ecriture s'associent à cet effort qui a pour but de reconnaître la Parole que Dieu a confiée à son peuple à travers la diversité de ses témoins. Le manque de place nous oblige malheureusement à ne pas donner la traduction des passages commentés ; on aura donc intérêt à recourir aux diverses versions françaises ou étrangères dont nous disposons aujourd'hui et naturellement au texte hébreu ou grec.

*
* *

Premier dimanche de l'Avent : Es. 63. 15 - 64. 6 (Prière pour la venue de Dieu).

1. Le texte.

Es. 63. 15 - 64. 6 forme le morceau principal d'une prière composée de six strophes. La première, *(v. 15-16)*, est un appel pressant à Yahvé pour qu'il fasse attention à son peuple. Notez les verbes. « Ne te contrains pas à l'impassibilité ! » (15 c). Cette demande s'appuie sur un fait : « Tu es (toi et nul autre) notre père ». La paternité, dans l'Ancien Testament, concerne d'abord Israël et ensuite l'Israélite ; elle exprime la seigneurie de Dieu sur le peuple qu'il s'est choisi. Yahvé est le père d'Israël, parce qu'il l'a créé et élu, il en est aussi le garant, le défenseur (v. 16).

La deuxième strophe, *(v. 17-19 a)*, consiste en une plainte motivée par la sévérité de Dieu. Yahvé laisse Israël s'endurcir contre lui. Les verbes à l'imparfait indiquent que la colère divine se prolonge. « Reviens (le mot même de la conversion !) à cause de ton héritage » (Deut. 32. 9 ; 4. 20 ; 9. 26 ; Jér. 2. 7). La demande des fidèles se fonde sur l'alliance qui unit Yahvé à son peuple. Pour le v. 18 a, suivre la Septante et la Bible de Jérusalem : « Pourquoi les impies ont-ils occupé ton temple ? » Notez le « depuis (si) longtemps » (v. 19).

La troisième strophe, *(v. 19 b - 64. 2)*, contient un vœu : Que Yahvé agisse enfin ! Les fidèles réclament une nouvelle théophanie, avec les phénomènes cosmiques qui l'accompagnent (Ex. 19. 16 ss ; Jg. 5. 5 ; Mi. 1. 4 ; Ps. 50. 3 ; 144. 5 s). Le feu en particulier manifeste la présence de Dieu. Lire le v. 2 ainsi : « Puisses-tu faire des actions grandioses, des choses dont on n'a jamais entendu parler. » Le but de toute apparition divine est la connaissance de Yahvé (v. 1 b).

La quatrième strophe *(v. 3-4)*, prolonge ce souhait. Le texte est peu clair. Lire 3, comme 1 Cor. 2. 9. On peut comprendre ainsi le v. 4 : « Si tu étais venu au-devant de ceux qui accomplissent la justice »... Mais Yahvé a laissé éclater sa colère et le peuple a continué de pécher. Dieu paraît enfermer Israël dans un cercle vicieux : « Tu t'irritais et nous péchions. »

La cinquième strophe, *(v. 5-6)*, dépeint l'état de léthargie spirituelle dans lequel est tombé le peuple élu. Israël est sale comme le linge souillé de la

femme (v. 5), il reste passif dans sa culpabilité (v. 6). Personne ne prie ni ne se ressaisit. Lire : « Tu nous a livrés à nos fautes ». Yahvé punit Israël en l'abandonnant au mal ; « le tyran d'Israël n'est pas seulement Babylone, mais le péché » (P. Volz).

La sixième strophe comprend les v. 7 s.

2. Le contexte.

Es. 63.15 ss fait partie d'une vaste liturgie : *Es. 63.7 - 64.11*, écrite comme divers textes semblables (Ps. 44, 74, 79 ; Lam. 1-5) pour un jour de deuil national. Ces prières ont été composées à la suite de la chute de Jérusalem (587), pendant l'exil et même à la fin du VIe siècle, pour être prononcées aux anniversaires de l'agonie du royaume de Juda (Zach. 7.3 ss ; 8.19). Lors de manifestations solennelles, le peuple élu se rassemble pour évoquer le passé, confesser ses fautes et appeler sur lui la miséricorde divine. Es. 63.7 ss laisse entendre que depuis longtemps Israël connait une terrible déchéance (v. 19).

Cette liturgie comprend un hymne (63.7-14) et une complainte (63.15 - 64.11) ; la louange sert d'introduction à la prière, elle énumère les hauts-faits de Yahvé qui attestent sa fidélité passée. L'histoire, en particulier le temps de l'exode, est un gage pour l'avenir d'Israël.

La complainte contient trois éléments : la plainte, la demande, la confiance. Notez, par exemple dans 15-19 a, la prière (regarde, vois, reviens...), l'assurance (tu es notre père... notre sauveur), la description de la détresse (pourquoi nous laisses-tu errer loin de tes voies ?... pourquoi les impies ont-ils occupé ton temple ?). Dans son malheur présent, Israël retourne aux origines de son histoire et réclame de son Dieu qu'il agisse conformément à ce passé. Le peuple élu se heurte au mystère de la colère de Yahvé et s'il reconnait ses torts, il ose attendre une conversion de son Dieu, car il a appris que la grâce seule est source de vie. « Reviens, Yahvé... et alors seulement nous pourrons revenir à toi ! »

3. Conclusion.

Es. 63.7 ss est une prière pour un temps de détresse et de sécheresse spirituelles aussi bien que matérielles. Dans le fragment choisi pour le premier dimanche de l'Avent, Israël confesse à la fois sa misère et son espérance. Il ne nie pas sa culpabilité, mais il ne se résoud pas à se voir abandonné par le Dieu auquel il doit l'existence. Il fait appel au Père jusqu'à ce qu'une réponse lui soit accordée.

Cette complainte convient à l'époque du premier Noël où se prolonge, sous la botte romaine et le mépris des représentants officiels de la Religion, l'attente des « pauvres de Yahvé ». Elle a été exaucée à Bethléem.

Cette prière est celle d'une Eglise, en période de persécution, d'endurcissement ou d'indifférence qui réclame la venue du Saint-Esprit pour que le peuple de Dieu se réveille enfin. « Vois notre situation et reviens, car tu es notre père et c'est par ton pardon que nous vivrons. »

*

* *

Deuxième dimanche de l'Avent : Ps. 102.13-23 (L'avenir de la cité de Dieu).

1. Le contexte.

Le psaume 102 est composé de deux éléments distincts : la complainte d'un malade (2-12, 24 ss), l'annonce de la restauration de Sion (13-23, 29). Pour expliquer cette particularité, certains commentateurs proposent de traiter séparément les diverses parties de ce chant. Selon d'autres exégètes, comme H. Gunkel, A. Weiser, nous avons essentiellement ici la prière d'un patient qui, au moment où tout est mis en question dans sa propre existence, se souvient des promesses de Yahvé à son peuple. Il trouve dans la tradition d'Israël des raisons d'en appeler à son Dieu ; sa foi s'appuie sur la vie cultuelle de la communauté. Notons que l'Eglise compte ce psaume parmi les sept prières de pénitence du psautier israélite.

Une autre solution consiste à considérer, avec H. Schmidt et la Bible du Centenaire, que la complainte d'un fidèle a été interprétée par la suite comme une prière publique pour le salut du peuple élu. Israël, souffrant et condamné, compte sur la fidélité de Yahvé ; la voix de la communauté tout entière se fait entendre dans le psaume 102. C'est ainsi que Calvin écrit : « Il semble que cette prière a été dictée aux fidèles, alors qu'ils languissaient en la captivité de Babylone. Or en premier lieu, étant tristes et abattus, ils se plaignent de leurs afflictions. Puis après ils recommandent à Dieu la restauration de la sainte Cité et du Temple. Et, afin qu'ils prient avec une plus grande confiance, ils mettent en avant les promesses de Dieu touchant cette bienheureuse rénovation... » Quelle que soit l'explication proposée, il faut marquer les liens étroits que ce psaume établit entre la prière d'un Israélite et celle du peuple élu.

2. *Le texte.*

Ps. 102. 13-23, 29, est une sorte de prophétie, à la manière d'un oracle de salut en réponse à une complainte collective. On peut considérer cette péricope comme une réponse au texte liturgique d'Es. 63. 7 ss.

Le v. 13 oppose à la destinée misérable et éphémère du malheureux la grandeur souveraine et éternelle de Yahvé. « Mais toi... » Le v. 14 évoque l'intervention salvatrice de Dieu en faveur de Sion ; le Dieu d'Israël se lève (le mot apparaît souvent dans les complaintes : lève-toi, dresse-toi, interviens...) pour faire grâce ; le temps du jugement a une limite fixée par le jour du salut. La ville que Yahvé chérit (Ps. 87) est aimée par ses serviteurs, malgré ses ruines (v. 15) ; sa restauration remplit les grands d'ici-bas de crainte (v. 16). Yahvé manifeste sa gloire en bâtissant (à nouveau) Sion (v. 17 ; cf. les cantiques de Sion : Ps. 46, 48, 87). C'est ainsi qu'il entend la prière du « dépouillé » — le mot hébreu évoque un arbuste poussant sur le sol aride de la steppe — (v. 18). Que cet oracle soit conservé pour la génération future, pour le peuple nouveau que Yahvé créera — le salut est un véritable acte créateur de Dieu — (v. 19).

Les versets suivants (v. 20 s) rappellent l'attitude paradoxale et en même temps caractéristique du Dieu de l'Ancien Testament. Du haut des cieux il se penche sur le captif pour le libérer, dans sa gloire il s'affaire pour les candidats à la mort (Ps. 113. 5 ss). Il n'est grand que pour sauver.

La délivrance accordée aux fidèles a pour résultat la louange du Seigneur (v. 22) ; autour d'une Sion nouvelle, les païens se rassemblent pour servir Yahvé. Jérusalem apparaît alors comme le centre du monde, puisque le Dieu unique y fait résider sa gloire et invite les rois à lui rendre l'honneur qui lui est dû (v. 23 ; cf. Es. 2. 2 ss).

3. *Conclusion.*

Ce psaume fait ressortir le contraste entre la détresse présente de la cité de Dieu et les promesses invariables qui la concernent. Le psalmiste n'ignore ni les peines, ni les tares actuelles de Jérusalem (v. 2 ss), mais il oublie encore moins la parole que Yahvé a prononcée sur elle (v. 13 ss) ; il connaît la fin véritable de la destinée de Sion ; en dépit des souffrances d'aujourd'hui, une ville nouvelle sortira des mains de Dieu.

En ce temps de l'Avent, une telle péricope nous invite à ne pas négliger les projets que Dieu a formés pour l'Eglise ; malgré les poussières qui recouvrent celle-ci, il faut l'aimer et croire à l'avenir que Dieu lui prépare, à l'exemple de ceux qui, au temps de César Auguste, ne désespéraient pas des promesses divines.

*
* *

Troisième dimanche de l'Avent : Es. 52.1-10 (L'Evangile du salut : « Ton Dieu règne »).

1. Le texte.

Au v. 2, lire « captive » (trad. Jérusalem) et non « mets-toi sur ton séant » (trad. Segond) ; au v. 5 : « Et maintenant qu'ai-je à faire ici ? » c'est-à-dire à Babylone (Segond), le texte est peu clair. Au v. 6 : « Il comprendra en ce jour que c'est moi qui dis : Me voici » (Jérusalem). Au v. 8 : « Ils voient les yeux dans les yeux Yahvé revenant à Sion » (Jérusalem) ; « il revient avec compassion », précise le texte de Qûmran.

Les versets 3-6 ne font vraisemblablement pas partie de l'oracle primitif, ils sont une sorte de commentaire en prose sur les malheurs d'Israël. L'histoire du peuple élu est l'histoire de sa passion. Pour le Second Esaïe, la souffrance des siens n'est pas gratuite, mais elle est justifiée par les fautes d'Israël ; d'autre part, le salut ne viendra pas un jour, il est si proche qu'on peut le voir ! Il faut traiter les v. 3-6 comme une parenthèse.

2. Le contexte.

Es. 52.1-10 ou plus exactement 1-2 et 7-10 fait partie d'un poème qui commence à Es. 51.17 ss ou même Es. 51.9 ss. Le thème d'Es. 51.9 ss, 17-23 ; 52.1 s et 7 ss est l'annonce d'un bouleversement radical dans le sort de Jérusalem : le grand moment du salut est imminent. L'occasion historique de ces « chants de la libération » est sans doute la victoire de Cyrus contre Babylone (538).

Une première fois retentit le mot d'ordre : « Eveille-toi » ; il est adressé à Yahvé (51.9 ss). Ensuite le prophète interpelle Jérusalem. Sa situation va changer, c'est au tour des nations de connaître la colère divine (Es. 51.17 ss ; cf. Jér. 25). Une nouvelle fois, Sion reçoit l'indication de se tenir prête à recevoir son Dieu (Es. 52.1 ss). L'heure est à la joie (v. 7 ss) ; que les exilés quittent solennellement Babylone et retournent en une glorieuse procession dans la cité de Yahvé (v. 11 s).

La prière du peuple élu (Es. 51.9 ss) n'est pas restée sans réponse ; Jérusalem, au sein de sa détresse (Es. 51.17-23), entend l'Evangile du salut (Es. 52.1 ss).

3. Le commentaire.

Les *v. 1-2* soulignent le contraste qui existe entre l'ordre adressé à Sion et sa situation présente. Une ville ruinée, souillée, une cité humiliée est invitée à se parer comme une fiancée qui attend son bien-aimé. La poussière, image de l'exil et de la mort, doit faire place aux vêtements somptueux ; la libération équivaut à une résurrection (« Réveille-toi, vis à nouveau »).

Les *v. 7-8* introduisent l'image du hérault et justifient les préparatifs de noces. Il s'agit d'un porteur de bonne-nouvelle (Nahum 2.1 ; Rom. 10.15), du messager chargé de proclamer le triomphe du roi (2 Sam. 4.10 ; 18.26 ; Ps. 40.10 ; 68.12 ; Es. 41.27 ; 61.1. La victoire est déjà remportée, l'Evangile s'appuie non sur quelque vague espérance, mais sur un fait.

Ici, la certitude repose sur la souveraineté de Yahvé. « Ton Dieu règne » (v. 7), ces mots contiennent tout l'Evangile. Non pas « il règnera un jour », et pas davantage « il règne depuis toujours », mais « il a pris possession de son trône, il a vaincu et tient entre ses mains les destinées de son peuple et du monde ; il a manifesté par son serviteur Cyrus sa suprématie ». Il est clair maintenant que Yahvé est roi, comme il est évident depuis Pâques que Jésus est le Christ. (Sur le règne de Yahvé, cf. Es. 6 ; Ps. 47, 96, 98, etc.)

Sion peut vivre en paix, c'est-à-dire dans la joie, la plénitude, l'abondance. Son Dieu commande à l'histoire. Non pas un Dieu lointain ou étranger, mais un Dieu qui se présente comme le Dieu de Jérusalem et réintroduit celle-ci dans l'alliance. A l'image du hérault qui court vers la ville encore captive, succède celle des guetteurs qui explosent de joie, car ils voient de leurs propres yeux le retour de Yahvé dans sa cité (v. 8). Yahvé est en route vers

Sion... ! Telle la bonne nouvelle que les sentinelles crient à leurs frères encore dans les ténèbres.

Les *v. 9-10* précisent que le Dieu d'Israël console son peuple. Jérusalem s'est trouvé sans secours à l'heure du châtiment (Lam. 1) ; mais le Second Esaïe annonce que ce temps est fini (Es. 40.1 ; 49.13 ; 54.11). Yahvé rachète Jérusalem, comme le proche parent intervient en faveur du coupable (Es. 41.14 ; 43.14 ; 44.6, 24). L'alliance est la présupposition de la rédemption d'Israël ; le salut se fonde sur le lien qui unit Dieu à son peuple, parce que Yahvé lui demeure fidèle.

Les répercussions lointaines de la libération de Sion sont ensuite brièvement évoquées : l'ensemble des nations assiste à la réhabilitation du peuple de Yahvé (v. 10). Les exilés sont invités à rentrer, sous la conduite de leur Dieu, dans la cité en liesse (v. 11 s).

4. Conclusion.

On notera l'atmosphère cultuelle de ce passage : le retour d'Israël s'accomplit sous la forme d'une procession ; la bonne nouvelle est celle de l'épiphanie de Yahvé qui instaure un nouvel ordre dans le monde et la nature. Le salut est annoncé dans le cadre d'une liturgie en l'honneur du Dieu qui règne à Sion et sur l'univers (cf. les Ps. 47, 96, 98, etc.).

Déjà ceux qui entendent les hérauts de Yahvé proclamer l'Evangile osent se réjouir. Sion peut se relever de ses ruines et secouer ses liens, puisque son libérateur marche à elle.

La vie de l'Eglise et des chrétiens est dominée par cet ordre qui est en même temps une promesse : « Eveille-toi, revêts tes habits les plus magnifiques ». Il s'agit de saisir cette grâce de la joie et de la paix qui est accordée au peuple de Dieu, en vivant devant le monde de cette bonne nouvelle : « Ton Dieu règne. » C'est là le sens même de Noël.

*

* *

Noël : Mat. 1.18-25 (Le nom de Jésus).

1. La structure.

A trois reprises la conception virginale du Christ est affirmée (v. 18, 20 et 25) ; on peut donc distinguer trois petites parties qu'on pourrait caractériser ainsi : conflit en Joseph (v. 18 s), solution donnée par l'Ange (v. 20 ss) et exécution de l'ordre de l'Ange par Joseph (v. 24 s). Il est clair aussi, que le *but* de l'Evangéliste n'est pas tellement de décrire la naissance miraculeuse du Christ. Certes, il insiste sur la conception virginale, mais quand on compare ce récit avec celui de Luc 1 et 2, on voit tout de suite qu'ici c'est le rôle de Joseph qui reçoit toute la lumière. Joseph est le « fils de David » (v. 20, titre habituellement réservé au Christ) : c'est lui qui fait de Jésus, fils de Marie, le « Fils de David ». Par son acceptation du dessein de Dieu, il incorpore le Fils de Dieu qui va naître dans l'institution davidique. Et comme il appartient au père de donner le nom (cf. Luc 1.62), c'est lui qui reçoit de l'Ange le nom de l'enfant, le nom voulu de Dieu qui contient tout le sens de sa vie. L'intérêt de ce récit porte donc sur la place du Christ dans le plan de Dieu, sur son rattachement à la lignée de David et sur son nom. Ce nom est de toute importance, car il révèle qui est, selon la volonté de Dieu, celui qui le porte : cet enfant est notre Sauveur, l'Emmanuel attendu, « Dieu avec nous ».

2. Remarques exégétiques.

Les fiançailles juives étaient un engagement si réel que le fiancé était déjà appelé « époux » (v. 19) et que la fiancée était considérée comme « femme » (v. 20) — si elle était infidèle, elle était punie comme une femme adultère, si elle perdait son fiancé, elle était traitée comme une veuve. Il fallait une

« répudiation » (v. 19) pour que le fiancé puisse se séparer d'elle. C'était ce que Joseph s'était décidé à faire, car sa fiancée se trouvait enceinte. Il voulait seulement le faire « sans bruit », sans jugement public, pour lui épargner la procédure rigoureuse que prévoyait la Loi (Deut. 22. 20 s). Cependant, pourquoi avait-il décidé de faire ainsi ? S'il ne la croyait pas coupable, était-il vraiment obligé par la Loi de la répudier ? La justice dont parle saint Matthieu, n'était-elle que cette bonté très relative ? Il devait y avoir une raison plus profonde dans sa décision. Les mots « ne crains pas » sont, dans la Bible, presque toujours adressés (par Dieu ou par son Ange) à ceux qui, en éprouvant très fortement toute leur indignité, reculent devant la présence mystérieuse de l'action divine (cf. par ex. Luc 1. 13, 30). Ce passage ne fait pas exception. Joseph craignait de se mêler de l'œuvre de Dieu, de s'entreposer dans une relation où Dieu lui-même agissait. Le mot « juste » prend maintenant aussi tout son poids : chez saint Matthieu, la justice implique toujours aussi bien la droiture, l'entière fidélité à la Loi de Dieu, que la douceur et l'humilité. Joseph voulait répudier sa fiancée « sans bruit », parce qu'il ne voulait pas intervenir dans ce que Dieu était en train de faire.

L'expression « Ange du Seigneur » vient de l'Ancien Testament (cf. Gen. 16. 7 ss ; 22. 11 ss). Elle indique le représentant de Dieu sans le distinguer toujours très clairement de Dieu lui-même. C'est le messager céleste par excellence qui est particulièrement présent au commencement et à la fin de la vie terrestre du Christ (cf. Mat. 28. 2), aux moments donc où, pour ainsi dire, le ciel touche la terre. Le « songe » peut être un moyen de Dieu ; il y a des cas où le songe ne vient pas de nous, de notre subconscient, mais de Dieu qui l'emploie à son service (cf. le livre des Actes). La Bible reste pourtant très sobre dans cette matière et met en garde contre toute illusion (cf encore Jér. 23. 25 ss).

Passons maintenant au contenu des paroles de l'Ange. Puisque, trop souvent, on l'a présentée comme un dogme d'origine hellénique, il nous semble important de bien situer la conception virginale dans l'ensemble du message biblique. Il s'agit en elle d'un commencement nouveau que Dieu opère par son Esprit vivifiant et qui signifie que « toutes les possibilités humaines pour sanctifier la vie terrestre sont épuisées et que les possibilités de Dieu commencent » (Lohmeyer). Tout en reconnaissant qu'elle constitue un fait unique, il faut la rapprocher de notre nouvelle naissance dans l'Esprit (Jn. 3. 5 s ; presque les mêmes mots sont employés). Puisqu'en Christ Dieu a commencé une nouvelle création, il peut la commencer aussi en notre vie humaine (cf. Jn. 1. 12-14). Ainsi compris, ce dogme devient une vérité pleine de promesses pour notre temps : Dieu a commencé à neuf dans cette chair humaine qui est la nôtre.

L'ordre de l'Ange (v. 20 et 21) est, comme nous avons vu, au centre de ce récit. Selon la volonté de Dieu, Joseph doit accepter cet enfant comme sien pour qu'il soit vraiment Fils de David, et lui donner ce nom précis, le nom par lequel il sera invoqué désormais à travers tous les siècles. « Jésus » veut dire « Yahvé sauve », car lui, Jésus, sauvera son peuple de ses péchés. Les péchés sont vus comme des chaînes qui nous retiennent captifs, et le verbe « sauver » a le sens fort de délivrer. Les écrits les plus profonds de l'Ancien Testament considéraient déjà le pardon des péchés comme l'essentiel du salut, comme le point vraiment crucial de la délivrance messianique.

La prophétie d'Es. 7 que l'Evangéliste cite, est d'interprétation très difficile. Une étude récente (H.W. Wolf, *Immanuel*, 1958) a montré de façon assez convaicante que dans l'Emmanuel il ne faut voir ni Ezéchias ni, comme on l'a parfois proposé, un fils encore à naître du prophète lui-même. Le mot *ʿalmah* qui y est employé ne peut s'appliquer ni à la reine ni à la femme du prophète, car il désigne une jeune fille nubile qui n'a pas encore eu d'enfants. Cette prophétie semble être une vision mystérieuse, présente seulement à l'œil éclairé du prophète, dans laquelle il entrevoit, bien au-delà de la situation

concrète où il se trouve, « une intervention décisive de Dieu en vue du règne messianique définitif » (note *Bible de Jérusalem*). D'ailleurs, du point de vue grammatical, toute la phrase d'Es. 7.14 culmine dans les mots « on l'appellera Emmanuel » ; l'accent porte donc, exactement comme dans le récit de Mat. 1, sur le nom de ce Sauveur, sur ce qu'il sera pour son peuple de la part de Dieu. Ce nom « Dieu avec nous » reprend consciemment une vieille tradition israélite, celle de la guerre sainte ; il rappelle la certitude du peuple de Dieu dans le combat (cf. Deut. 20.4 ; Jug. 6.13, 16), certitude qui s'attachait particulièrement à la ville que Dieu avait élue (cf. Ps. 46.8, 12).

L'Evangéliste cite cette prophétie, d'une part en tant que preuve vétérotestamentaire de la conception virginale, selon la compréhension qu'en avaient déjà les LXX, d'autre part parce que ce nom d'Emmanuel décrit parfaitement ce que le Christ est pour nous. En lui ce nom prend son sens plénier, car, depuis sa naissance, « Dieu avec nous » signifie plus que la promesse de son secours, plus que l'affirmation de sa présence cultuelle dans la ville sainte. Il s'agit maintenant de la présence bien plus profonde, vraiment *incarnée* dans la chair des hommes, de Celui qui veut les ramener à la pleine communion avec lui, qui veut les recréer dans cette chair même, pour qu'ils soient ses enfants, et qu'ils vivent avec lui à jamais.

3. *Remarques homilétiques.*

Si, dans une prédication de Noël sur ce récit, nous voulons suivre fidèlement l'intention de l'Evangéliste, nous devrons nous arrêter surtout au nom du Christ. Nous ne pourrions naturellement jamais le faire sans insister, autant que le fait l'Evangéliste, sur la conception virginale. Plus haut, nous avons déjà indiqué comment ce mystère peut être compris comme une vérité qui est vraiment Bonne Nouvelle, Evangile, pour nous. Pourtant, d'après ce récit, il est plus important encore de prêcher le nom de Jésus, de l'expliquer et de faire comprendre combien ce nom est tout pour nous. Il convient à une vraie prédication sur l'incarnation qu'elle mette en valeur toute la simplicité de notre foi chrétienne. Car notre foi ne repose pas sur un livre compliqué, mais sur la personne vivante du Christ, elle n'est pas avant tout une connaissance intellectuelle, mais elle est essentiellement une connaissance du nom de Jésus par le cœur. Ce nom contient tout l'amour du Père, car en lui retentit tout le don que le Père a fait de son Fils. Ce nom contient tout l'Evangile, car la rémission des péchés est le cœur même de notre rédemption (Col. 1.14). Ce nom est notre plus grande consolation, car il y a dans nos vies des moments où seul ce nom nous reste, comme un cri, comme un soupir. Et en expliquant le nom d'Emmanuel, nous aurons l'occasion de dire aussi très simplement ce que signifie le dogme des deux natures : cet enfant est vraiment, pleinement « Dieu avec nous », vrai Dieu et vrai homme, Dieu avec nous pour que nous soyons avec lui pour toujours, Dieu fait homme pour que les hommes éloignés de lui soient en paix avec lui pour la vie éternelle. Que notre prédication fasse écho à cette louange qu'on entend dans les mots « ils l'appelleront Emmanuel » (v. 23) : avec une infinie reconnaissance les siens lui donneront ce nom merveilleux.

*

* *

Dernier ou premier dimanche de l'année : Ps. 90 (Yahvé, notre refuge en tout temps !)

1. Le texte.

On reconnaît dans ce psaume deux thèmes : une méditation sapientiale sur la grandeur de Dieu et la fragilité humaine (v. 1 ss) et une complainte des serviteurs de Yahvé (v. 13 ss). H. Gunkel estime que le cantique de Moïse est le résultat de la juxtaposition de morceaux indépendants (1-12 et 13-17), alors que H. Schmidt, A. Weiser, traitent le psaume comme un tout. H. Schmidt pense qu'il a été écrit pour un jour de repentance, à la suite d'une détresse prolongée ; A. Weiser le divise en trois parties : 1-6 (éternité de Dieu et petitesse de la créature) ; 7-12 (culpabilité de l'homme) ; 13-17 (appel à la miséricorde divine).

La Bible du Centenaire lit le v. 4 avant le v. 3. Le v. 5 a n'est pas clair ; H. Gunkel trouve dans l'hébreu une allusion au sommeil de la mort. « Nous voyons nos années s'évanouir comme un soupir » (v. 9 b) ; « Tout leur éclat n'est que peine et misère » (Rabbinat français, v. 10 b ; les versions lisent : « leur grand nombre »). Au v. 17, on peut supprimer les derniers mots.

2. Le commentaire.

La première partie du psaume *(v. 1-6)* oppose le Dieu éternel à l'homme éphémère. Le psalmiste part d'un point sûr : Dieu, sa réalité, sa bienveillance. Les générations se succèdent, Yahvé est et reste le refuge de son peuple (v. 1). Il n'est pas possible de le mesurer à l'échelle humaine, sa transcendance se manifeste dans le fait qu'il précède et domine la création tout entière. Yahvé seul existe de toute éternité (v. 2). A l'inverse, l'homme n'est que fragilité, il n'a en lui rien de durable, sa vie dépend d'un mot de Dieu (v. 3), elle fleurit l'espace d'un matin (v. 5 ; cf. Ps. 103. 15 s ; Es. 40. 6 s). Qu'est-elle aux yeux de Celui pour qui mille ans sont comme un jour ?

La seconde partie *(v. 7-12)* introduit un élément nouveau. La créature n'est pas que périssable, elle est coupable. Le péché de l'homme suscite le courroux divin ; rien n'échappe au jugement de Dieu (v. 7 ss). L'orgueil d'une longue vie n'est que peine et néant (v. 10). Le psalmiste ne voit qu'une solution à cette constatation : apprendre de Dieu lui-même la véritable sagesse (Prov. 1. 7).

La troisième partie *(v. 13-17)* est une prière instante pour que Yahvé pardonne à ses serviteurs. Elle prend la forme d'une complainte : « Reviens Yahvé », car le retour de Dieu auprès d'Israël est pour ce dernier sa seule chance de salut (v. 13). Notez la question caractéristique de la complainte : « Jusqu'à quand... (sous-entendu : ta colère durera-t-elle) ? » Le fidèle ne peut vivre que de la grâce divine, elle est sa nourriture, le contenu de son existence (v. 14). La joie n'est pas impensable, si Dieu se montre favorable (v. 15 s), et s'il confirme, c'est-à-dire donne un sens à, l'œuvre des croyants (v. 17).

3. Conclusion.

Ce psaume n'est pas l'œuvre d'un pessimiste, accablé par les épreuves ou dégoûté par la vie. Son auteur est un croyant qui, au nom de sa foi, mesure l'homme à la grandeur de Dieu. Il part non de ses expériences, ni de ses raisonnements, mais de sa foi dans le Dieu de son peuple ; c'est pourquoi il situe la créature devant la grâce fidèle (v. 1) et toujours actuelle (v. 17) de Yahvé. Il rappelle que celui-ci n'a cessé d'être un refuge pour les siens ; il conclut en faisant appel à sa compassion. C'est dans cette perspective qu'il déclare que l'être humain ne trouve pas en lui-même une raison de vivre et de durer, sa vraie science consiste à tout recevoir de Dieu.

Le psalmiste rejette une existence qui trouverait sa justification en dehors de Dieu ; il repousse également l'amertume et le désespoir ; il entend vivre sans illusion, ni accablement, dans la communion du Dieu qui lui a révélé à la fois sa justice et son amour. Il découvre alors la joie d'une œuvre confirmée par Yahvé.

En ce moment de l'année qui nous invite à un retour sur nous-mêmes, en face de tout ce que les hommes disent de raisonnable ou de déraisonnable sur leur propre destinée, il est bon de se laisser conduire par ce psaume dans la vraie manière de considérer les jours qui viennent.

*
* *

Epiphanie (6 janvier ou le dimanche qui suit) : *Mat. 2. 1-12 (La royauté de Jésus).*

1. *La structure.*

Comme en Mat. 1. 18-25, nous pouvons distinguer trois petites parties : l'arrivée des Mages à Jérusalem (v. 18), la crainte et la ruse d'Hérode (v. 3 ss) et le départ et l'adoration des Mages (v. 9 ss). Comme l'a remarqué un des commentateurs, chacune des trois parties contient les mêmes éléments (ils ressortent le plus clairement dans la dernière) : l'annonce par l'étoile, la candeur des Mages désireux de rendre hommage au nouveau Roi et l'hostilité d'Hérode. Cette constatation nous fait saisir du même coup le *but* du récit. C'est premièrement de nous apprendre la Royauté de cet enfant : les cieux annoncent sa naissance, de très loin des païens viennent pour l'adorer et lui offrir leurs cadeaux précieux, sa naissance à Bethléhem le désigne, d'après une vieille prophétie, comme le Roi-Messie davidique ; un texte adressé au roi David lui est appliqué, et enfin le roi, dans le royaume duquel il est né, le craint, sentant au fond de lui-même toute son impuissance. Mais l'Evangéliste a certainement aussi un but en soulignant si fort l'opposition entre les Mages et les Juifs. Opposition théologique d'abord : les Juifs, malgré leur connaissance des Ecritures, restent incrédules, tandis que des païens, seulement avertis par un astre, viennent se prosterner devant lui. Opposition psychologique aussi : d'une part l'attitude fermée et indifférente des scribes, l'hypocrisie et l'habilité d'Hérode, de l'autre la confiance, la joie et l'adoration des Mages.

2. *Remarques exégétiques.*

Les Mages ont été souvent représentés comme des rois. Cela venait de ce qu'on voyait, avec raison d'ailleurs, dans leur adoration un accomplissement de la prophétie de Ps. 72. 10. Pourtant, même les Pères de l'Eglise n'ont jamais parlé du caractère royal des Mages. Nous devons les voir plutôt comme des prêtres ou des sages qui s'occupaient de cette science semi-religieuse qui s'appelle l'astrologie.

C'étaient des hommes qui étaient initiés à l'interprétation des astres, qui essayaient de pénétrer toutes ces lois mystérieuses qui déterminent le cours du monde et la vie humaine, qui prétendaient connaître cette sphère invisible et obscure dans laquelle nous nous mouvons, cette sphère des « puissances » et des « dominations ». Faut-il supposer qu'ils appartenaient à ce gnosticisme oriental dans lequel tant de religions se rencontraient et se mélangeaient, et qui intégrait aussi de fortes influences judaïques ? Il est important en tout cas de constater que certains thèmes de notre passage rappellent les *Testaments des douze Patriarches*, texte judéo-chrétien venant d'Esséniens convertis au christianisme qui vivaient en Syrie, où l'Essénisme était entré en contact avec le dualisme perse, et qui y exerçaient un ministère parmi les mages de Damas et y combattaient le gnosticisme juif (cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, 1958). Peut-être cette remarque nous aide-t-elle à mieux situer ce récit et à le rendre plus vivant.

Il est dit que les Mages venaient « de l'Orient » (v. 1) ; il est vain de vouloir préciser à quel pays l'Evangéliste a pensé : l'Arabie, comme les dons le sug-

gèrent (cf. 1 R. 10. 2 ; Es. 60. 6 ; Jér. 6. 20), ou la Perse (la Chaldée), qui était le pays classique des mages (cf. livre de Daniel). Ils avaient « vu se lever l'astre du Roi des Juifs » (v. 2). C'était, en effet, une croyance très générale que les étoiles annoncent et déterminent les destinées humaines. Dans le milieu judaïque, cette croyance a pu se greffer sur la prophétie de Nb. 24. 17, texte qui a joué un rôle capital dans les idées messianiques d'un courant important du judaïsme (écrits de Damas, Qumrân) et dont les mots mêmes semblent être cités ici. Il ne faut pas vouloir donner une explication naturelle à l'apparition de cette étoile, comme on l'a souvent tenté. L'Evangéliste pense à un astre miraculeux (peut-être un météore ?).

« Hérode s'émut » : la peur du Messie à venir a rempli, en effet, les dernières années de la vie d'Hérode. On raconte même qu'il s'entretenait avec des scribes sur les paroles concernant le Roi promis. La citation qui lui est donnée en réponse ici, a pour l'Evangéliste une grande importance. Dans tout ce chapitre, il élabore une sorte de « sainte topographie » : les endroits où le Christ passe, révèlent qu'il est vraiment celui qui était annoncé (cf. 2. 15, 18 et 23). La naissance à Bethléhem (cf. v. 1) prouve ainsi qu'il est le Fils de David, le Roi-Messie attendu, selon l'oracle de Michée (cf. encore 1 Sam. 17. 12). Il est intéressant de noter que dans cette citation (qui ne suit d'ailleurs ni le texte hébreu ni celui des LXX) l'Evangéliste a ajouté le mot « nullement », ce qui ne change pas le sens du verset, mais montre seulement combien saint Matthieu voyait déjà la gloire cachée de cet endroit. A Mich. 5. 1, il joint encore 2 Sam. 5. 2, parole adressée à David et s'accomplissant maintenant dans le Christ.

Comme nous l'avons déjà remarqué pour l'origine des Mages et de l'étoile, nous ne devons pas demander à l'Evangéliste des explications sur ce qu'il a laissé dans la pénombre. Nous devons respecter le caractère mystérieux de ce récit. Il ne faut donc pas non plus chercher à comprendre pourquoi Hérode n'a pas envoyé des soldats avec les Mages, ni comment l'étoile leur est apparue à nouveau quand ils sortaient de Jérusalem. Peut-être Hérode a-t-il cru que l'affaire n'était pas sérieuse. Cependant, ce qui intéresse l'Evangéliste, c'est qu'Hérode, malgré son habileté, n'a pas réussi à atteindre cet enfant que Dieu protège. Comme le remarque Luther : lui qui cherchait malheur, a conduit les Mages, malgré lui, à l'adoration. D'autre part, en notant qu'ils voyaient à nouveau l'étoile, l'Evangéliste a probablement voulu dire que le même météore qui leur avait indiqué de façon générale la naissance du Roi, devait maintenant encore montrer de façon plus précise l'endroit qu'ils n'auraient pas trouvé d'eux-mêmes.

D'une confiance étonnante dans l'étoile, les Mages ne reculent même pas devant la pauvreté du logis. Dans leur « grande joie », ils ne tiennent pas compte des apparences si ordinaires dans lesquelles se trouve le Roi. Ils entrent et se prosternent (cf. Ps. 45. 12, Ps. 72. 10). Leurs présents correspondent à ce qu'un vrai roi peut attendre. Un instant la pauvre maison est remplie de la gloire silencieuse de leur adoration. Puis ils doivent rentrer chez eux par un autre chemin, à cause d'Hérode. La paix merveilleuse de cette scène est bien menacée.

3. *Remarques homilétiques.*

L'Epiphanie est la fête de la Manifestation du Seigneur. Ce récit nous invite à prêcher la Seigneurie du Christ surtout sous deux aspects :

a) La naissance de cet enfant est un événement si décisif, que même les cieux l'annoncent. Nous n'avons plus à craindre la fatalité du destin « écrit dans les étoiles », la fatalité d'une vie sur la terre livrée aux lois mystérieuses des puissances planétaires. Déjà, à sa naissance, apparaît le caractère cosmique de la Royauté du Christ : très silencieusement, dans l'apparition d'un astre nouveau, se manifeste sa victoire. L'emprise de l'astrologie est brisée, la magie

détruite, la crainte et l'angoisse qui poussent l'homme à l'idolâtrie et à la recherche occulte, ont été dissipées. Dans l'adoration du Christ, « les Mages apparurent dégagés de cette puissance qui les avait conquis » (Justin Martyr).

b) C'est ainsi que les Mages sont les prémices des païens. La grande montée des nations vers Jérusalem annoncée par les prophètes s'accomplit dans l'hommage qu'ils viennent rendre au nouveau Roi des Juifs. Ils sont là comme représentants de ces milliers d'inconnus que les ténèbres de l'ignorance retiennent encore captifs, bien qu'ils cherchent, par tous les moyens, à s'élever vers la lumière. Ils sont venus de très loin, géographiquement, mais spirituellement aussi. Ce sont des hommes qui se donnent à une science orgueilleuse, mais qui, en même temps, font presque pitié à cause de l'impuissance de cette science. Apparemment ils ne sont pas préparés du tout, et pourtant Dieu les a appelés. Leur adoration du Christ est un de ces événements de « l'ordre de Melchisédech », une de ces surprises que Dieu fait, quand tout à coup il introduit un païen dans l'histoire du salut. Réjouissons-nous de l'universalisme et du dynamisme de l'amour de Dieu . Dieu appelle de très loin, Dieu nous surprend. Dans l'apostolat de l'Eglise nous pouvons compter là-dessus.

Plus haut, nous avons évoqué déjà l'opposition frappante entre les Mages et les Juifs, ou plus particulièrement entre la « grande joie » des Mages et la peur d'Hérode. Il y a là encore un thème de prédication : les Mages, figure de l'Eglise.

Pour l'Ancien Testament : ROBERT MARTIN-ACHARD, *Genève-Neuchâtel.*
Pour le Nouveau Testament : FRANÇOIS STOOP, *Frère de Taizé.*

Chroniques anglicane et œcuménique

La théologie anglicane en 1958

Les préparatifs de la Conférence de Lambeth de 1958 ne comportèrent pas la présentation d'importants travaux de théologie, comme ce fut le cas dix ans auparavant pour éblouir l'épiscopat qui s'assemblait alors. En 1948, la Conférence devait se prononcer sur les relations futures entre les Eglises de la Communion anglicane et l'Eglise de l'Inde du Sud qui venait de se constituer ; c'est pourquoi un nombre considérable de théologiens influents s'étaient exprimés avec force sur la nature du ministère de l'Eglise. Par contre, en 1958, 313 évêques de toutes les parties du monde vinrent à Lambeth, à grand renfort de publicité, mais dans une atmosphère théologique plus calme. Après d'épuisantes tournées de prédication à travers la Grande-Bretagne, qu'entreprirent généreusement la plupart des évêques étrangers, ils abordèrent les cinq sujets à l'ordre du jour ; ils travaillèrent — comme s'en plaignit un observateur, qui n'était d'ailleurs pas lui-même présent — « avec un œil sur la pendule et l'autre sur le calendrier » et « pas dans les meilleures conditions pour une réflexion dans le calme et sans précipitation ». Le Rapport fut publié à la même allure forcenée, et il était lu bien avant que certains évêques fussent de retour chez eux.

Dès lors, on peut bien se demander si un Rapport rédigé dans de telles conditions est susceptible d'avoir beaucoup d'influence. Et cependant il en aura indubitablement. Les évêques, par exemple, ont reconnu pour la première fois que le *Book of Common Prayer* n'est pas vraiment le lien principal unissant les Eglises anglicanes autonomes : ils ont encouragé la poursuite d'expériences liturgiques qui peuvent, en temps voulu, donner une grande diversité au culte anglican. Déjà, en Angleterre, une Commission liturgique a publié, en vue de sa discussion, une nouvelle forme de baptême (d'abord pour adultes, puis pour petits enfants) et de confirmation. Ces expériences liturgiques engloberont-elles toutefois l'Eucharistie elle-même ? Il n'est pas encore possible d'y répondre avec certitude, en tout cas pour l'Angleterre, bien que personne ne pratique intégralement le rite légal de 1662 et que les efforts répétés, individuels ou collectifs, des évêques pour imposer l'uniformité aient échoué. En effet, les évangéliques ont coutume d'omettre certaines parties de l'office du *Prayer Book ;* quant aux anglo-catholiques, ils y insèrent fréquemment des prières de sources primitives ou même médiévales afin de donner à leurs croyances sacramentelles l'expression nécessaire dans la célébration liturgique. Il y a eu pendant un siècle, hélas, conflit au sein de l'Eglise, et entre l'Eglise et l'Etat, au sujet des formes de la prière publique : en conséquence, comment pourrait-on escompter à présent un accord général parmi les anglicans pour utiliser un seul rite révisé ? De façon surprenante après tant d'années empreintes d'amertume, mais de façon moins surprenante pour ceux qui sont au courant du renouveau théologique dans le protestantisme et le catholicisme en général, il existe effectivement au moins un espoir ; et il est dû, en premier lieu, à la croissance d'une meilleure compréhension entre anglicans de la nature de l'Eucharistie et de sa place centrale dans la vie de l'Eglise.

Il est probable qu'en général on estime que toute future révision du rite de notre service de Communion doit pouvoir être accueillie sans réticence par les prêtres et les laïcs des deux écoles de pensée. Cela veut dire qu'elle ne doit pas être un nouvel expédient (comme la révision avortée de 1928, qui fut votée par une majorité à l'Assemblée de l'Eglise, mais qui ne fut pas ratifiée par la Chambre des Communes, impressionnée par l'opposition minoritaire qui s'était fait jour dans l'Eglise) pour assurer *par la loi* une uniformité cultuelle. Ce n'est pas le bon mobile pour une nouvelle liturgie. De plus, si l'on désire qu'il remporte un soutien universel, un rite révisé doit continuer à employer autant que possible les termes du livre de 1662. Ces deux conditions peuvent-elles être remplies ? Une difficulté rencontrée fut certainement que les anglo-catholiques n'ont pas été à même de ressentir un enthousiasme sans réserve pour l'ordre de 1662. Ils reconnaissent bien sûr qu'il est susceptible d'une interprétation catholique ; mais, Thomas Cranmer, auteur principal des premier et second *Prayer Books* de 1549 et 1552 (desquels le livre de 1662 ne constitue qu'une légère modification) était un zwinglien — comme l'affirma le moine anglican Dom Gregory Dix. Comment alors les héritiers du Mouvement d'Oxford pourraient-ils utiliser librement et joyeusement, sans leurs emprunts habituels aux sources d'avant la Réforme, un rite révisé dans lequel les conceptions de Cranmer demeurent dominantes ? MAIS si après tout Cranmer n'était pas un zwinglien ? Qu'en serait-il si ses *Prayer Books* affirmait sa foi en la présence effective du Christ dans le sacrement, mais non pas *corporaliter* au sens occidental et médiéval du terme ? Et c'est pour montrer qu'il en va effectivement ainsi que le Dr C.W. Dugmore, professeur d'Histoire de l'Eglise à l'Université de Londres, a écrit *The Mass and the English Reformers* (Macmillan, 1958, 262 pages) !

Le Dr Dugmore démontre qu'il y aurait eu plusieurs interprétations catholiques de l'Eucharistie dont l'une aurait été choisie par l'Eglise romaine en 1215 et établie comme étant *de fide*. D'autres opinions n'en continuèrent pas moins d'exister et l'une d'elles fut adoptée, le moment venu, par Cranmer. C'est une opinion qu'on peut faire remonter à saint Augustin, à savoir que le corps naturel du Christ est dans les cieux, et que le sacrement est néanmoins le corps et le sang mêmes du Christ, intérieurement, spirituellement, *in veritate* ; mais le pain et le vin demeurent en même temps du pain et du vin pour le sens externe. « La substance naturelle du pain demeure comme elle était auparavant ». Cranmer et Ridley et d'autres théologiens du XVIe siècle n'ont donc pas inventé une nouvelle liturgie ou copié une des liturgies des nouvelles Eglises protestantes du Continent : ils recouvrèrent plutôt quelque chose que la position romaine officielle avait presque fait disparaître de l'Eglise catholique.

Il est possible que l'important ouvrage du Dr Dugmore ait une influence des plus salutaires sur le travail de révision liturgique. Ce fut d'un très grand intérêt de le lire en liaison avec *L'Eucharistie* de Frère Max Thurian.

Une section du Rapport de la Conférence de Lambeth est consacrée à la Bible. Elle est écrite sous l'angle de la "Théologie biblique" moderne, et elle contient un brillant aperçu de l'histoire sacrée sous le titre "Le drame de la Bible". En ce qui concerne la *critique*, les évêques écrivent : « Des savants, consciencieux et rigoureux en critique et en méthode historique, ont étudié la Bible sans prévention contre la foi au Dieu vivant qui est actif dans l'histoire, et ont montré comment la collection très variée des livres de la Bible trouve son origine dans l'action unique de Dieu en Israël et en Jésus-Christ... Tout en soumettant les faits relatés sur Jésus-Christ, non moins que ceux de l'Ancien Testament, à une critique qui n'accepte pas chacun des détails des récits comme historique, la "Théologie biblique" est néanmoins en mesure d'affirmer que Jésus-Christ est le divin Fils de Dieu dont la vie et la mort et la résurrection ne sont pas comprises en dehors de l'interprétation qu'en donnent les Apôtres en tant qu'Evangile de salut divin ».

Un exposé magistral de ce même point de vue parut, peu après la Conférence de Lambeth, dans un livre intitulé *An Introduction to the Theology of*

the New Testament (SCM Press, 1958, 423 pages) par le Dr Alan Richardson, professeur de Théologie chrétienne à l'Université de Nottingham. Bien qu'il ne soit pas à l'abri de sérieuse critique en plusieurs endroits, le livre du Dr Richardson sera, sans aucun doute, largement utilisé par les étudiants en théologie anglicans de toute une génération. La thèse est exprimée ainsi par l'auteur lui-même : « Voici ce qui nous entendons par théologie du Nouveau Testament dans le titre de ce livre : la construction d'une hypothèse concernant le contenu et le caractère de la foi de l'Eglise apostolique, et la mise à l'épreuve de cette hypothèse à la lumière de toutes les techniques utilisables de la science néotestamentaire : historique, critique, littéraire, philologique, archéologique, etc... Dans ce livre est défendue l'hypothèse que Jésus lui-même est l'auteur de la brillante réinterprétation du plan de salut vétérotestamentaire, que l'on trouve dans le Nouveau Testament, et que les événements de la vie, les « signes », la passion et la résurrection de Jésus, tels qu'ils sont attestés par le témoignage apostolique, expliquent les *data* du Nouveau Testament mieux que n'importe quelle autre hypothèse admise de nos jours ». L'opinion de théologiens qui ont dépassé les conceptions de l'école de la *Formgeschichte* est pleinement reconnue, selon laquelle les évangélistes sont plus que de simples chroniqueurs ou compilateurs, et les Evangiles, par le choix et l'ordre des événements, par leurs modèles typologiques, par les modifications de leurs sources, sont chacun des ouvrages d'interprétation théologique cohérents et compétents. Dans une certaine mesure, le Dr Richardson distribue les événements de l'Evangile soit dans la catégorie des « faits objectifs » soit dans « l'interprétation théologique ». Par exemple, la résurrection de Jésus, affirme-t-il (à l'encontre de Bultmann), est un événement historique déterminé ; mais l'ascension est différente : « Le récit plein de vie d'une littérale montée au ciel en Actes 1.9-11 est une manière graphique d'exprimer ce que l'Eglise primitive croyait à propos de l'exaltation du Jésus historique ». Le livre se termine par un beau chapitre sur l'Eucharistie, car ce n'est « que dans le service eucharistique de l'Eglise que la théologie du Nouveau Testament peut être vraiment comprise ». En outre, l'Eucharistie rassemble en un seul acte cultuel toutes les aspirations du culte naturel pré-chrétien (réconciliation, offrande, communion) ainsi que la signification entière de la révélation en Jésus-Christ.

Il est peut-être vrai comme l'écrivait le Père Rigaux dans la *Revue Biblique* en octobre 1958, qu' « on ne trouvera généralement pas chez les auteurs anglais d'aperçus bien nouveaux ». Néanmoins quiconque aurait cessé de lire des ouvrages anglais sur le Nouveau Testament au début de la guerre et ouvrirait aujourd'hui l'ouvrage du Dr Richardson, serait frappé du changement considérable intervenu chez nous. Il représente peut-être la pointe extrême de la réaction anglicane contre la tendance « libérale » qui fut dominante pendant la première moitié du siècle.

Wilfrid Browning, *Oxford.*

Vers ou contre l'unité de l'Eglise ? (suite)

Réponse au pasteur R. Paquier

Pour apprécier le bien-fondé des griefs formulés par R. Paquier, dans le N° 49 de cette Revue, à l'adresse du rapport de la Commission théologique de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse sur le projet de rapprochement entre anglicans et presbytériens de Grande-Bretagne, il est indispensable d'avoir présentes à l'esprit les conditions dans lesquelles notre Commission a été consultée.

C'est à la demande de la Commission théologique européenne de l'Alliance réformée mondiale que nous avons été priés par le président de la Fédération d'étudier le texte intitulé *Relations between Anglican and Presbyterian Churches*[1], et d'exprimer notre avis à son propos.

On s'est donc adressé à nous :
par souci œcuménique ;
parce que notre Commission est une commission d'Eglises réformées ;
pour obtenir une réponse fondée sur l'Ecriture.

Cela même explique la division tripartite de notre rapport.

*
* *

L'attitude que nous avons prise découle directement de nos affirmations essentielles. Nous croyons donc indiqué de les rappeler brièvement.

Sur le *plan œcuménique* — nous en sommes certains — l'union projetée, réalisée de cette façon-là, augmenterait encore d'une unité le nombre des Eglises existantes. Or l'an dernier, la Conférence internationale des Missions a mis en évidence un fait : ce ne sont plus avant tout les divergences dénominationnelles qui représentent le danger le plus grand pour l'unité de l'Eglise du Christ, mais bien la constitution, ici et là, d'Eglises *nationales*, marquées même parfois d'une tendance au nationalisme. On peut dès lors se demander si l'existence d'une Eglise nouvelle, plus préoccupée d'unité ecclésiastique sur le plan national que de totale fidélité aux données de l'Ecriture sainte, ne représenterait pas un retour en arrière (au lieu d'un pas en avant) dans la marche à la reconstitution de l'Eglise, une, de Jésus-Christ.

En outre, le rapprochement envisagé modifierait sensiblement les relations existant depuis toujours entre les presbytériens de Grande-Bretagne et ceux des autres pays. Peut-être même faut-il aller jusqu'à parler de ponts coupés,... alors que les ponts nouveaux jetés entre les deux Eglises ne pourraient avoir aucune solidité, parce que l'intercommunion réalisée ne dépendrait en rien d'une nouvelle compréhension commune de la Cène du Seigneur.

Dans ces conditions, quel serait le gain pour la cause œcuménique ? Nous ne le voyons pas.

Relativement au *plan réformé*, nous n'avons dit que quelques mots, ainsi qu'il était normal, puisque c'est l'Ecriture qui constitue pour nous la norme.

[1] Traduction française sous le titre « Rapport sur les relations entre les Eglises anglicane et presbytérienne », in *Verbum Caro*, N° 44, p. 313-334. (N.D.L.R.)

Mais garder le silence sur ce point-là n'eût pas été possible, interrogés que nous étions par l'Alliance réformée en notre qualité de réformés.

Selon les Réformateurs, l'Eglise n'est pas constituée avant tout par ceux qui exercent un ministère, mais bien par les paroisses vivantes. Ce sont elles qui déterminent quels hommes seront responsables des ministères divers.

Tout naturellement, nous nous sommes arrêtés surtout aux *données du Nouveau Testament*. Nous avons tenu à rappeler trois *faits* :

pour le livre de la Nouvelle Alliance, il n'y a pas de différence *essentielle* entre laïcs et clergé. A l'exception de Rom. 15. 16, la notion de sacerdoce ne sert jamais à désigner la position particulière de certains individus au sein de la communauté ;

une succession apostolique comportant la transmission de certains pouvoirs (différents des dons conférés par l'Esprit — de diverses manières — à chaque membre de l'Eglise) est tout à fait étrangère au Nouveau Testament. De plus, dans son ouvrage de 1953, *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht*, von Campenhausen nous paraît avoir démontré de façon décisive que l'existence de cette notion ne peut être relevée nulle part dans l'Eglise primitive ;

enfin l'apôtre Paul proteste — et avec quelle énergie — contre la tentative de célébrer une Sainte-Cène qui ne serait pas ouverte à *tout chrétien* (Gal. 2. 11). Car, malgré de réelles différences d'organisation, l'Eglise du Nouveau Testament se sait véritablement *une*.

De ces constatations, que tout lecteur non prévenu peut faire, nous avons tiré trois conclusions :

le mode d'organisation de l'Eglise est chose secondaire ;

une ordination conférée par un évêque prétendument au bénéfice de la succession apostolique est exclue *en tant que condition sine qua non* de l'unité de l'Eglise ; exclue parce qu'aucune donnée du Nouveau Testament ne permet de considérer cette exigence comme une donnée essentielle de la foi ;

un réel pas en avant sera fait dans le sens de l'unité de l'Eglise lorsque *tout baptisé* pourra librement participer à un culte où la Parole divine est annoncée, et s'associer à la Sainte-Cène.

Comme les mesures proposées par le Rapport britannique vont dans un sens nettement différent, voire opposé, nous avons loyalement conclu : nous ne saurions reconnaître la légitimité biblique de ces mesures.

*
* *

Plusieurs pasteurs nous ont adressé de vifs reproches. L'intérêt porté par eux à notre réponse nous ont réjouis. Mais la nature de leurs griefs nous a grandement surpris.

En effet, accepter le principe de la succession apostolique comme condition *sine qua non* de la reconstitution de l'unité de l'Eglise, c'est cesser d'être une Eglise entièrement à l'écoute du Nouveau Testament. Nous ne pensons certes pas que la confession à laquelle nous nous rattachons soit parfaite. Mais nous sommes convaincus que l'Eglise réformée voit juste sur ce point particulier : volonté d'être constamment attentive à ce que dit l'Ecriture. C'est pourquoi nous voulons une Eglise *une* par sa fidélité au Nouveau Testament, et non pas une Eglise faite d'un mélange de diverses traditions.

A la succession apostolique entendue dans le sens du projet de nos frères de Grande-Bretagne, ou bien l'on croit — mais alors on répudie le Nouveau Testament comme fondement unique ; ou bien on n'y croit pas, et alors on doit dire *non* au projet.

Agir autrement, accepter... sans y croire serait comédie ou blasphème. C'est parce que nous sommes portés par un souci d'œcuménisme authentique que nous ne pouvons autrement.

Nous en sommes tous conscients : il s'agit de l'unité de l'Eglise. Mais de

quelle sorte d'unité ? D'une unité de façade, obtenue au moyen de compromis qui laissent dans nombre de cœurs et d'esprits amertume et malaise ? Ou bien d'une unité réelle, amenée non par les combinaisons des hommes, mais par le souffle de l'Esprit ?

Avec le Dr. Visser t' Hooft, cet homme qui, mieux que quiconque, connait le mouvement œcuménique *par le dedans*, nous croyons qu'unité et renouveau de l'Eglise sont l'une et l'autre des dons de Dieu. Le véritable renouveau, qui seul peut conduire à l'unité, n'est pas adaptation à une situation nouvelle, ni simple modification de structure. Ce dont nous avons besoin d'abord, c'est de la nouvelle naissance des Eglises existantes. Il n'y aura ni renouveau ni unité tant que les Eglises — toutes les Eglises — n'accepteront pas de vivre d'espérance et d'attente, priant sans relâche pour recevoir de Dieu renouvellement et unité.

*
* *

On comprendra dès lors que la réponse du pasteur Paquier nous ait surpris et peinés.

1. Par son titre déjà : « Vers ou contre l'unité de l'Eglise ? » — Avec d'innombrables chrétiens, *tous* les membres de notre Commission appellent de leurs vœux et de leurs prières la reconstitution de l'unité du Corps du Christ.

2. Par le reproche d'écarter *à la légère* un essai de solution *neuve*. — Nous avons examiné le problème dans un esprit d'obéissance. Et si la solution envisagée est neuve dans sa forme, elle n'a rien de nouveau dans son fond. Elle propose aux presbytériens l'abandon d'une position très solide *(sola scriptura)*, abandon qui, au cours de l'histoire, a été plus d'une fois suggéré aux réformés.

3. Par l'exigence à laquelle R. Paquier prétend nous acculer : les Eglises épiscopales ne sauraient renier une forme de gouvernement ecclésiastique qui remonte au IIe siècle pour s'aligner sur les Eglises non-épiscopales dressées au XVIe ; les Eglises non-épiscopales ne peuvent renier le principe collégial par elles remis en lumière... Donc une seule voie possible : « une synthèse des éléments actuellement séparés ».

Cette argumentation est pour nous un sujet de profond étonnement. Un théologien *réformé* considère-t-il sans autre l'*ancienneté* comme preuve de *vérité* chrétienne, et place-t-il Ecriture et Tradition sur un seul et même plan ?

4. Enfin, par l'appel à *cette* complémentarité. — Nous sommes certains que les diverses Eglises chrétiennes ont beaucoup à apprendre les unes des autres. Mais nous ne saurions admettre qu'elles se « complètent » mutuellement par un mélange d'éléments empruntés les uns au Nouveau Testament, les autres à des certitudes qui lui sont contraires.

Assurément R. Paquier affirme[2] que l'anglicanisme *officiel* n'a jamais professé la théorie qui fait de l'épiscopat dans la succession apostolique une nécessité inconditionelle de l'unité de l'Eglise. Et *La Vie Protestante*[3] a bien voulu rappeler qu'il y a, en Angleterre, trois opinions théologiques à ce propos. A certains égards, ces indications sont rassurantes. Et pourtant...

a) Dans la seconde partie du Rapport britannique[4], consacrée à l'examen des données *théologiques*, pas une seule référence biblique.

b) Le projet demande des presbytériens une *foi* à une donnée *nouvelle*, à laquelle ils ne sauraient croire puisqu'elle n'a aucun fondement scripturaire.

c) Si le rapprochement se faisait sur cette base, rien ne garantit que, dans l'avenir, la tendance anglicane ne finirait pas par l'emporter, entraînant les anciens presbytériens loin de l'Ecriture.

[2] R. PAQUIER, « Vers ou contre l'unité de l'Eglise ? », *Verbum Caro*, N° 49, p. 61.

[3] Du 22 novembre 1957.

[4] Cf. le « Rapport sur les relations entre les Eglises anglicane et presbytérienne », *Verbum Caro*, N° 44, p. 321-325.

Le lecteur voudra bien voir dans cette réponse, qui n'engage que son auteur, tout autre chose qu'un plaidoyer *pro domo*.

EDMOND GRIN, *membre de la Commission théologique des Eglises suisses.*

Dernières remarques

Je n'ai pas grand'chose à ajouter à la réponse du professeur E. Grin. Je constate seulement que ce n'est pas une réponse. Tout lecteur qui voudra relire ma critique de la décision de la Commission théologique suisse, et relire en même temps mon étude sur l'épiscopat [5], devra reconnaître que E. Grin semble ne pas m'avoir lu. Il continue à se réclamer d'axiomes indémontrés, dont j'ai justement voulu montrer la fragilité ou la fausseté. Il persiste à affirmer ce qu'il appelle « la totale fidélité à l'Ecriture sainte » comme un monopole des Eglises réformées, sans fournir l'ombre d'une preuve de cette fidélité dans le problème qui nous occupe, alors que j'ai tenté de démontrer tout au long que l'épiscopat, en tant que continuation de l'autorité apostolique, a des fondements solides dans le Nouveau Testament. Il oppose encore (après toutes les études faites à ce sujet depuis trois décennies) l'Ecriture à la Tradition, ce qui me paraît le type même du pseudo-problème. Il s'en réfère à l'autorité des Réformateurs, comme s'il allait de soi que ceux-ci sont nécessairement des interprètes infaillibles du Nouveau Testament. En un mot, on en reste à ce que j'appelle une problématique en porte-à-faux, dépassée par les données exégétiques et la situation théologique d'aujourd'hui. Comment peut-on discuter du problème de l'Eglise et du ministère en 1959 dans les mêmes termes et avec les mêmes présuppositions qu'au XVIe ou au XIXe siècle ?

Je n'arrive pas à voir en quoi Gal. 2. 11 offre un rapport quelconque avec le problème de l'intercommunion. Ce texte se réfère-t-il à la Sainte-Cène ?

Je demande encore en quoi le pédobaptisme, par exemple, est plus fondé scripturairement que l'épiscopat.

S'il n'y a pas de « succession apostolique », je demande pourquoi les Eglises réformées « consacrent » leurs ministres par l'imposition des mains, et cela toujours par l'intermédiaire de ministres eux-mêmes « consacrés ». Logiquement, s'il doit y avoir « consécration », ne serait-ce pas à la communauté entière ou à une délégation *laïque* de celle-ci de consacrer ses ministres ?

Je demande encore une fois si, entre ministres tous parfaitement égaux en rang ecclésiastique, ce n'est pas la « main d'association » qui devrait signifier l'intégration d'un homme au ministère, au lieu de l'imposition des mains.

S'il n'y a aucune différence entre pasteurs et non-pasteurs, je demande pourquoi en fait nos laïcs ne sont pas autorisés à présider la Sainte-Cène, ni même à prêcher. Qu'on n'objecte pas une question de « bon ordre » ! Il serait tout aussi facile de prévoir une rotation pour la présidence de la Sainte-Cène ou la prédication que pour le service de la distribution de la coupe.

Je demande enfin en vertu de quoi un « évangéliste » dissident qualifié, qui le demanderait, se verrait refuser le droit de présider la Sainte-Cène dans une de nos Eglises.

En attendant qu'on réponde à ces questions *sans faire entorse à la logique des principes prétendument bibliques du sacerdoce universel et du nivellement égalitaire des ministères*, je conclus à ceci : l'attitude du ministère réformé officiel à l'égard des laïcs et à l'égard des « ministères » dissidents est analogue, à son niveau propre, à celle que l'on reproche aux Eglises épiscopales à l'égard des ministères protestants. Nos Eglises ne donnent-elles pas, en pratique, dans le prétendu « légalisme » qu'elles reprochent aux Eglises épiscopales ?

RICHARD PAQUIER.

[5] « L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise », *Verbum Caro*, N° 49, p. 29-58.

Bibliographie

Bible

R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959 (Cahiers Théologiques 42), 76 pages.

Dans l'étude de la théologie de l'Ancien Testament, on a généralement été très peu préoccupé d'une compréhension exacte de la tâche missionnaire du peuple d'Israël. Des notions comme particularisme et universalisme, comme mission et témoignage étaient souvent employées d'après la conception que le Nouveau Testament et l'histoire de l'Eglise nous en avaient donnée. Il valait donc la peine d'examiner attentivement quel est, d'après l'AncienTestament lui-même, le rôle du peuple de Dieu à l'égard des nations. L'auteur le fait en étudiant d'abord « le message missionnaire du Second-Esaïe », en exposant ensuite « le message universaliste de l'Ancien Testament » (selon Gen. 12. 3, Ex. 19. 6, Mal. 1. 11, Es. 19. 21 ss, Jonas), et en expliquant pour finir le texte d'Es. 2. 2 ss (le triple office d'Israël à l'égard des nations, le rôle eschatologique de Jérusalem). Partout il arrive à la même conclusion : la mission d'Israël à l'égard des nations ne consiste pas à les évangéliser, mais simplement à *être* le peuple élu, c'est-à-dire à vivre pleinement de Dieu et à vivre ainsi pour l'humanité. En effet « Israël n'est pas la fin de la révélation vétérotestamentaire, il est l'instrument que son Dieu a choisi pour manifester sa gloire », mais « il ne lui appartient pas dans la période qu'il vit, d'entreprendre une action quelconque pour gagner l'humanité à sa foi... La conversion des païens appartient au dernier chapitre de l'histoire du salut ». La mission est une notion *eschatologique* et *théocentrique*. C'est Dieu qui la réalisera en son Jour.

Il n'est guère besoin de souligner l'importance de ce livre. Partout dans l'Ancien Testament on touche à ce problème d'Israël et des nations. Cette étude constitue une introduction claire et bien construite, tout à fait au courant de la littérature récente et y apportant un jugement personnel très équilibré. Qu'il nous soit permis pourtant de faire une remarque, plutôt dogmatique, en marge. Quand l'auteur termine en disant que « l'évangélisation du monde n'est pas avant tout une affaire de paroles ou d'activités, mais de présence », il a parfaitement raison. Il nous semble cependant que la première conclusion théologique des résultats de cette étude (joints à ce que JEREMIAS a montré dans *Jésus et les païens*) devrait être plutôt une prise de conscience plus profonde du fait que la mission de l'Eglise est l'œuvre propre, vraiment *divine* et *eschatologique* du Saint-Esprit : le Saint-Esprit, c'est Dieu lui-même, qui accomplit ce qui n'appartient qu'au dernier chapitre de l'histoire du salut, ce qu'il avait promis de faire « aux derniers jours ».

F.S.

C. H. DODD, *Morale de l'Evangile*, traduit de l'anglais par Jeanne Henri Marrou, Plon, Paris 1958, 141 pages.

Une remarquable traduction nous présente cette perle de théologie néotestamentaire : une exégèse sans préjugés confessionnels, une grande connaissance du monde ambiant du Nouveau Testament, et surtout une fraîcheur et une simplicité dans la façon de traiter le problème qui font de cette lecture un vrai plaisir. Dans les deux premiers chapitres, l'auteur situe d'abord l'enseignement moral des Epîtres par rapport au *kérygma*, c'est-à-dire comme venant toujours après lui ; il en relève ensuite les principales caractéristiques, en montre la parenté avec la morale du monde ambiant et en étudie enfin les principes et les

motivations, c'est-à-dire ce qui lui est propre, ce qui le distingue de la morale contemporaine, ce qui vient du *kérygma* (l'eschatologie, l'idée du Corps du Christ, l'imitation du Christ, la primauté de l'Amour). Les deux chapitres suivants traitent de l'enseignement moral des Evangiles, le mettant d'abord en rapport avec l'ensemble de la prédication du Christ (surtout les paraboles) et examinant ensuite son contenu. Comme dans les autres ouvrages de l'auteur, il y a de nouveau de ces magnifiques définitions qui frappent l'esprit : « Je propose de considérer que chacun de ces préceptes (du Sermon sur la montagne) indique dans le tableau dramatique d'une situation déterminée la *qualité* et la *direction* conformes au modèle proposé par l'agape divine ». Un dernier chapitre, ajouté à la traduction française, traite de loi naturelle dans la Bible. La seule chose qu'on regrette et qui étonne dans ce livre, c'est qu'il n'y soit fait aucune allusion à l'œuvre du Saint-Esprit, pourtant d'importance capitale dans l'enseignement moral de saint Paul, et toujours sous-entendue dans l'enseignement du Christ.

F.S.

ED. THURNEYSEN, *La foi et les œuvres*, commentaire de l'épître de Jacques, adaptation française de Charles Pittet, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959, 183 pages.

Bonne traduction d'un recueil d'homélies du professeur de Bâle. Rarement les exhortations de saint Jacques ont été aussi bien expliquées comme commandements de grâce. Le commentaire est simple et clair, le style direct et vivant ; comme dans tout ce que l'auteur écrit, on est frappé par l'autorité très authentique avec laquelle il s'exprime.

F.S.

Théologie

J. DE SENARCLENS, *Héritiers de la Réformation*, t. II, « Le centre de la foi », Labor et Fides, Genève 1959 (Nouvelle série théologique, 6), 282 pages.

Ce second tome défend la même thèse que le premier : le néo-protestantisme et le catholicisme font un dosage plus ou moins savant de l'œuvre de Dieu et de l'œuvre de l'homme ; la Réforme refuse toute confiance en l'homme pour prendre Dieu au sérieux. Une première partie passe en revue les présupposés christologiques du néo-protestantisme (place de la conscience, de l'intuition, de la raison à côté de la Bible), des réformés, du catholicisme (où la mariologie vient compléter la christologie). Une deuxième partie traite de la personne et de l'œuvre du Christ, avec l'intention de réfuter les erreurs libérales et catholiques. Enfin, une troisième partie examine les implications christologiques (en particulier la définition de Chalcédoine) en ce qui concerne l'Ecriture dans son rapport avec le Christ, la foi vécue au sein du monde (Eglise et monde, morale et théologie, grâce de Dieu et liberté de l'homme).

On trouvera dans ce livre de fort belles pages, très spécialement là où la critique fait place à l'exposé positif. On aimera très particulièrement tout le passage qui illustre la valeur vitale et la vérité profonde de la formule de Chalcédoine contre ceux qui, superficiellement, n'y voient qu'une spéculation métaphysique, et s'en débarrassent trop facilement. Plus généralement, on appréciera la manière conséquente, fervente et vivante dont l'auteur fait du Christ et de la doctrine christologique le centre et la norme de toute sa réflexion théologique.

Heureusement donc que ce livre déborde sa thèse, car, de fait, pas plus que le premier tome, ce second tome ne nous semble prouver qu'on puisse réfuter en même temps les catholiques et les néo-protestants, en les mettant dans le même sac. Il est tout de même autrement plus difficile et délicat de saisir et de juger la pensée catholique que la pensée libérale, et ce livre l'illustre malgré lui, encore qu'il distingue quelquefois entre divers catholicismes.

Les néo-protestants se rapprochent de Nestorius et les catholiques

d'Eutychès, déclare l'auteur. Mais lui-même n'eût-il pas dû reconnaître, au moins comme un risque, une certaine tendance nestorienne dans notre manière réformée d'accentuer la gloire et la liberté de Dieu au détriment peut-être de ses promesses et de son engagement à l'égard de l'Eglise et des croyants. Nous nous agaçons — et l'auteur notamment — de la tendance de la théologie catholique à tout absorber et à tout équilibrer dans une vaste synthèse. Soit. Mais ne devrions-nous pas, par ailleurs, nous demander si notre manière réformée de faire de la théologie comme on prêche, en mettant des accents et en ne retenant qu'une face des réalités (c'est frappant dans les pages, d'ailleurs souvent fort belles, que l'auteur consacre à l'ecclésiologie) n'est pas partiellement responsable du libéralisme et du piétisme qui marquent actuellement et plus ou moins depuis le début nos Eglises.

P.-Y. E.

A.-M. HENRY, O.P., *Esquisse d'une théologie de la mission*, Le Cerf, Paris 1959, (Foi vivante, série Parole et mission), 249 pages.

Pour commencer, l'auteur constate que l'annonce du salut nécessite de planter l'Eglise dans tous les pays, dans tous les milieux du monde, ce qui requiert de l'Eglise une triple tâche : la mission, la catéchèse, la pastorale. La Parole de Dieu construit l'Eglise et retentit par cette dernière ; c'est dire que l'Eglise doit tendre toujours à être une communauté adulte dans la foi. De nos jours, le monde moderne pose à la mission un double problème : l'incroyance est très répandue parmi les croyants eux-mêmes, aussi la catéchèse et la pastorale doivent-elles elles-même devenir missionnaires ; d'autre part, pour que tout homme soit évangélisé, il convient de prendre garde au fait que de moins en moins les espaces humains ne coïncident avec les espaces géographiques — encore que ces derniers restent, à certaines conditions, la base des paroisses.

En référence au Livre des Actes, l'auteur établit ensuite les éléments constitutifs de la mission : 1. la Parole prêchée (souvent à l'occasion d'un événement), qui porte en elle sa vérité, mais qui réclame la véracité et l'engagement de celui qui la porte, la confiance et la simplicité de celui qui l'écoute ; 2. les signes liés à la Parole, les miracles en particulier, comme aussi la charité et l'unité de la communauté chrétienne, bref, l'événement-choc qui retourne les cœurs ; 3. le martyre qui, en référence à la croix du Christ, révèle les pensées. Un chapitre s'arrête aussi au problème de savoir dans quel sens la foi peut précéder la Parole.

En troisième lieu, l'auteur s'efforce de définir la mission dans son commencement et sa fin. Il montre que cette définition varie suivant que l'on a sur l'Eglise un point de vue plus juridique et institutionnel, ou plus théologique et mystérique. Dans le premier cas la mission a atteint son but lorsque l'Eglise est fermement établie quelque part ; dans le second cas on dira que la mission n'est pas seulement une étape, mais un aspect permanent de l'action de l'Eglise ; car la conversion n'est jamais terminée ici-bas, la foi instruite doit sans cesse être animée par le retour à l'essentiel de l'Evangile, et l'incroyance subsistante, sans cesse confondue par la Parole et ses signes. Ainsi, sans s'y épuiser, la catéchèse et la pastorale ont nécessairement et toujours un caractère missionnaire.

Enfin l'auteur aborde le problème de la mission dans sa rencontre avec une culture indigène. Le missionnaire est-il responsable de l'expression de la foi dans telle culture indigène ? En principe non : c'est la tâche des indigènes devenus chrétiens. Le missionnaire aura le respect de cette culture, mais son rôle est de faire choc. Cependant, comme son ministère touche inévitablement à la catéchèse et à la pastorale, il court le risque d'imposer sa propre culture, ou sinon d'hésiter à s'engager à fond dans son témoignage. En fait, le blocage en nous de la foi et de la culture est en même temps dangereux et inévitable. Seuls la formation du sens critique et une foi cultivée permettront au missionnaire sinon d'éviter ce blocage, tout au moins d'y être attentif... et d'y rendre les autres attentifs.

Ce livre porte bien son titre d'« esquisse » : simple, bref, sans grand appareil de références. Mais il pose bien les bases d'une théologie de la mission, en fonction de la tâche missionnaire actuelle. La revue *Parole et mission*, dont l'auteur est co-rédacteur, donne et donnera à cette esquisse ses harmoniques diverses.

P.-Y. E.

Histoire

P. ELOI LECLERC, *Sagesse d'un pauvre*, Editions franciscaines, Paris 1959 (Présence de saint François N° 7), 141 pages.

Le pauvre, c'est saint François d'Assise. La sagesse du pauvre, c'est son humilité, sa non-violence spirituelle lors de la grande crise qui menaça l'existence même de l'ordre franciscain.

L'auteur veut évoquer le cas de conscience de saint François. Ce dernier doit-il ou non s'opposer à la tendance qui se manifeste chez certains frères mineurs — désir d'une organisation plus structurée, besoin de maisons, de livres — et qui risque d'obscurcir l'idéal de pauvreté évangélique. Après une année de retraite et de douloureux combats intérieurs, saint François retrouve la paix en acceptant l'orientation nouvelle, acceptation qui représente pour lui le plus grand dépouillement. « C'était — nous assure l'auteur — la voie du salut pour son Ordre. »

P. E.

JEAN CADIER, *Calvin, L'homme que Dieu a dompté*, Labor et Fides, Genève 1958, 189 pages.

Ce livre qui ne s'adresse pas aux seuls spécialistes nous rend vivante la personnalité de Calvin. C'est dans ses études, son œuvre théologique et doctrinale, sa piété que nous sentons vivre son âme de lutteur. Certes il convient aujourd'hui de dégager son œuvre des affirmations polémiques qui l'enserrent et parfois la dénaturent. On lira avec intérêt et profit les pages traitant des rapports entre l'Eglise et l'Etat, la discipline ecclésiastique, la sainte cène. Il est aussi utile de rappeler, face aux novateurs des siècles suivants, que les grandes affirmations christologiques et trinitaires ont toujours été confessées et reconnues par Calvin. Ce portrait ne serait pas complet s'il ne mentionnait pas la prodigieuse activité exégétique et la volumineuse correspondance du Réformateur.

J.-P. B.

PIERRE BOURGUET, *Huguenots, le sobriquet mystérieux*, Les Bergers et les Mages, Paris 1959, 86 pages.

Ce sobriquet demeure en effet bien mystérieux puisqu'au terme d'une attentive énumération de toutes les sources possibles, Pierre Bourguet termine son enquête par des points d'interrogation. On a cependant cheminé avec lui au travers d'un bien intéressant jardin des étymologies où aucune conjecture n'a été abandonnée à l'ombre. Il semble en tous cas que le mot apparaît en plusieurs régions de France antérieurement à la Réforme, puis commence à qualifier les seuls protestants vers 1550 en Touraine et en Périgord, et ceci péjorativement, enfin se répand en 1560 à la suite de la découverte de la conjuration d'Amboise. Plus tard il cessera d'être teinté de moquerie et sera adopté par des protestants qui n'y trouveront plus qu'une tonalité d'héroïsme.

P. R. M.

DANIEL BUSCARLET, *Genève, citadelle de la Réforme*, Comité du Jubilé calvinien, Genève 1959, 204 pages.

Cet ouvrage, de lecture facile, prendra place dans de nombreuses bibliothèques paroissiales. La volonté de l'auteur de s'adresser à un très vaste public, ce qui en fait congédie toute « histoire des dogmes » un peu précise, n'aurait cependant pas dû exclure une bibliographie qui aurait dirigé les lecteurs particulièrement attentifs vers des études plus spécialisées.

Ceux qui ont déjà lu beaucoup de choses sur Calvin et Théodore de Bèze, s'intéresseront surtout aux pages relatant l'histoire genevoise postérieure à l'Escalade. Les pasteurs au visage rose et frais et à perruque blanche, les « prestolets » auxquels Voltaire voulait « donner sur les oreilles », c'est aussi une tranche de vie de Genève. Il est bon d'avoir rappelé qu'au temps de la Révolution plus de cinquante prêtres français réfractaires ont été logés dans des familles genevoises. Les non-genevois apprendront avec inquiétude que la constitution que l'Eglise nationale s'est donnée en 1908, et qui n'a pas été

modifiée depuis (il serait cependant bon d'y penser), dit placer « à la base de son enseignement la Bible librement étudiée à la lumière de la conscience chrétienne et de la science. »

Ce volume n'avait pas à être un ouvrage de critique d'art, mais on y lit un encensement assez stupéfiant de l'Eglise de Carouge, « joyau de l'art réformé » ! D'autre part, l'illustration est assez désordonnée. Un ouvrage d'histoire ne devrait contenir que de belles reproductions de fidèles documents d'époque ; or, si celui-ci contient quelques portraits admirables, il offre aussi outre celle de la couverture quatre photos du monument de la Réformation, ce qui ne présente aucun intérêt iconographique.

P. R. M.

ROBERT COLLINET, *Histoire du Protestantisme en Belgique au XVIIe et XVIIIe siècles*, Editions de la librairie des Eclaireurs Unionistes, Bruxelles 1959 (« Histoire du Protestantisme en Belgique et au Congo Belge », tome 2), 254 pages.

Après une brève esquisse du cadre historique et politique du pays aux XVIIe et XVIIIe siècles, ce livre donne une histoire des communautés paroissiales protestantes en Belgique et de leurs pasteurs pendant ce temps-là. L'auteur traite de son sujet sous l'angle des rapports entre protestants et catholiques. Dans ces rapports si pleins, de part et d'autre, de pensées, de paroles et d'actions dures, le mot d'un archevêque, qui, après s'être entretenu avec une protestante, touché de ses réponses et de sa foi, la renvoya en disant : « Bonne femme, priez pour moi » (p. 32), paraissent venir d'un autre monde...

L. v. B.

PIERRE LESTRINGANT, *Visage du protestantisme français, la vie des Eglises du Concordat à nos jours*, Préface du pasteur P. Bourguet, Les Cahiers du Réveil, Tournon 1959, 214 pages.

Un livre bien documenté, bien écrit et intéressant, dont le but n'est pas une initiation à la foi protestante, mais une étude de la manière dont a été façonnée la réalité sociologique du protestantisme français.

D'une analyse de la répartition géographique des protestants français, et de l'évolution de cette répartition, qui tend à une dissémination croissante, l'auteur tire quelques leçons pratiques : nécessité de suivre les déracinés, et plus encore de prévenir leur déracinement ; nécessité d'un corps pastoral d'autant plus nombreux ; nécessité de faire participer les fidèles au ministère de l'Eglise ; leur remettre la conduite des groupes locaux, dans les régions de grande dissémination, et faire des pasteurs des « intendants » de plusieurs de ces groupes.

L'auteur s'attache ensuite à décrire la physionomie sociale actuelle du protestantisme français : la foi vécue par les protestants les pousse à monter dans l'échelle sociale, à s'enrichir, encore que dans des limites relatives ; leur majorité se rattache à la classe moyenne. Pas de parti politique propre, mais une exigence ancestrale de liberté politique, un loyalisme républicain, confondus souvent avec l'anticléricalisme et la libre-pensée.

Dans une seconde partie, l'auteur fait l'histoire récente des trois branches principales du protestantisme français : l'Eglise réformée, les Eglises luthériennes, l'Eglise baptiste. Le trait majeur de cette histoire, comme le note le pasteur Bourguet, président du Conseil national de l'Eglise réformée de France, dans sa préface, est le suivant : le protestantisme français actuel, et en particulier l'Eglise réformée, sont beaucoup moins façonnés par les XVIe et XVIIe siècles, que par les influences subies au cours du XIXe et du début du XXe siècle : les réveils, les dissidences, le libéralisme, et un effort croissant de remembrement.

P.-Y. E.

PAUL BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, Recherches sur la tradition pastorale après le Concile de Trente, Desclée et Cie, Paris-Tournai 1956 (Bibliothèque de théologie, série II, théologie morale), t. I, 372 pages, t. II, 568 pages.

Histoire — solidement faite et suggestive pour le présent — de l'écho trouvé en France par les décrets du Concile de Trente sur la triple réforme pastorale de l'épiscopat, du clergé et des laïcs. Les difficultés de cette réforme sont immenses, dues aux guerres, au pouvoir politique, aux désordres de tous genres solidement implantés dans l'Eglise. L'auteur s'arrête d'abord à un

certain nombre d'évêques typiques dans leurs efforts de réforme, puis aux institutions rénovatrices d'un clergé paroissial : séminaires, communautés de prêtres, et entreprises diverses auxquelles restent attachés notamment les noms de M. Olier, saint Vincent de Paul, saint Jean Eude, etc. Enfin il traite des idées et des livres qui ont soutenu cette réforme, avant de montrer l'échec partiel de celle-ci, et les causes de cet échec partiel.

P.-Y. E.

BERTHE GAVALDA, *Les Eglises en Grande-Bretagne*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, 128 pages (Collection « Que sais-je ? »).

Les lecteurs de *Verbum Caro* ont lu pas mal d'articles sur les courants théologiques dans les Eglises de Grande-Bretagne, en particulier sur le dialogue entre l'Eglise anglicane et l'Eglise presbytérienne. Mais ce petit volume comble utilement une lacune importante pour tout homme désorienté en Angleterre par des diversités très visibles mêlées à de surprenants parallélismes de la pensée. Le présent est éclairé par des chapitres historiques très nets, parfois discrètement ironiques. La politique ecclésiastique de Henry VIII ou d'Elisabeth y est décrite avec clairvoyance, sans s'attarder aux défauts caractériels de ces souverains qui ont trop été la cible de la « petite histoire ». Le volume se termine par divers appendices : une liste des principales traductions de la Bible, en anglais, un tableau sommaire des ressemblances et différences entre les doctrines anglicane et non-conformistes, enfin une sorte d'arbre généalogique des principales « dénominations » ecclésiastiques en Grande-Bretagne.

P. R. M.

Œcuménisme

SAINT AUGUSTIN, *Le visage de l'Eglise*, textes choisis et présentés par H.U. von Balthasar, traduction française par Th. Camelot et J. Grumel, Le Cerf, Paris 1958, (*Unam Sanctam*, 31), 342 pages.

Une belle introduction, qui montre à quel point, pour Augustin, dogmatiquement et existentiellement, la vie en Christ a son authenticité dans la vie en l'Eglise. Puis différents chapitres, dans lesquels s'ordonnent les textes choisis, tous tirés de l'œuvre prêchée de l'évêque d'Hippone : l'Eglise dans l'économie de la rédemption, l'Eglise dans l'ancienne alliance, le Christ et l'Eglise (et l'Esprit et l'Eglise), l'année de l'Eglise, les sacrements, sources du salut, les membres et les fonctions (Marie, les apôtres, les martyrs, l'évêque, les chrétiens), l'Eglise en tant qu'amour, le scandale et l'espérance de l'Eglise.

Félicitons-nous de ce que cette collection, qui compte un nombre imposant d'ouvrages marquants, nous mette si judicieusement en contact direct avec les passages les plus importants de la prédication d'Augustin sur l'Eglise, et constatons que ces textes sont assez vivants et simples pour s'adresser encore aujourd'hui à tout chrétien.

P.-Y. E.

ALEXIS DECOUT, S.J., *Réformateurs, conditions d'une réforme valable dans l'Eglise*, Ed. franciscaines, Paris 1954, 229 pages.

Ce livre est sans intentions polémiques ; il s'adresse aux catholiques de ce temps, où la mise en question de toute chose est à la mode ; c'est dire que nous pouvons faire notre profit de ces pages : elles ne nous attaquent pas, même si elles parlent parfois des réformateurs du XVIe siècle, car notre respect pour ces derniers est éclairé, il ne les prétend pas, et eux seuls, irréprochables. Ce livre n'a pas non plus d'intentions systématiques : il ne vient pas doubler la grande étude du P. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise ;* il en accepte de fait les thèses principales, mais son but est parénétique. C'est pourquoi l'auteur s'attache plus à la sainteté du vrai réformateur qu'aux conditions d'une vraie réforme.

Il y a deux lignées de réformateurs, remarque l'auteur : les uns agissent du dehors et finalement contre l'Eglise, les autres agissent du dedans. Tous les réformateurs sont des ardents que la tiédeur irrite par dessus tout ; mais

les uns sont habités par un dégoût secret de toute autorité et par une démangeaison d'innover ; leur impulsivité s'oppose à la maîtrise de soi (exigence spirituelle par excellence) du vrai réformateur. De même s'opposent d'une part le risque de superficialité, le fait d'être obnubilé par le détail, de majorer indûment la part de vérité qu'on aperçoit, un goût invétéré pour la chirurgie, une impatience improvisatrice, le désir de se mettre en avant et d'ériger un trait de son tempérament à la hauteur d'une cause d'intérêt général, et d'autre part la lucidité sur soi et le diagnostic en profondeur sur ce qui est à réformer, la volonté d'une vérité totale, l'humilité en face de cette dernière, une immense patience et une non moins grande charité, un divin silence quand c'est nécessaire, et un grand effacement. Les réformateurs sont toujours de fortes personnalités, aussi, pour que leur œuvre soit positive pour l'Eglise, faut-il que leur passion soit sanctifiée, et qu'elle admette qu'aucune réforme n'est possible hors de et sans les autorités données par Dieu à l'Eglise.

En tant que parénèse, ce livre paraît pleinement justifié. Il rappelle leur responsabilité à tous ceux qui prétendent critiquer ou réformer (et qui n'en fait partie ?) ; il leur prêche à juste titre la soumission à leurs directeurs spirituels, et à cet égard il n'a pas à leur dire quelle est la responsabilité des autorités elles-mêmes pour que ces désirs de réforme soient pris au sérieux. Mais dans la mesure où cette parénèse a pris ses exemples dans l'histoire, on peut alors se demander si, à ce plan-là, l'auteur ne fait pas la part trop belle à l'autorité. Sa sévérité à l'égard des réformateurs dissidents laisse penser qu'eux seuls sont responsables des schismes, ce qui est indéfendable historiquement. Lamenais, nous dit-on, aurait dû patienter cent ans. N'était-ce pas décidément beaucoup exiger de lui, et s'il ne l'a pas fait, est-il le seul fautif ? L'urgence est une des composantes d'une vraie réforme.

P.-Y. E.

O. CULLMANN, *Catholiques et protestants, un projet de solidarité chrétienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1958, 70 pages.

En exégète, O. Cullmann rencontre sans cesse dans le Nouveau Testament, comme une nécessité indiscutable, l'unité de l'Eglise. Cette unité réclame des sacrifices constants, sur tout ce qui n'est pas l'essentiel : le fondement de la foi. Or, constate l'auteur (dans une conférence qu'il a faite à plusieurs reprises et dont cette plaquette est la publication française), c'est bien sur un aspect essentiel de la foi que catholiques et protestants sont divisés : la foi en l'Eglise et la manière de concevoir l'unité, division irréductible à vues humaines. Pourtant, continue l'auteur, nous avons plusieurs possibilités pour affirmer au moins notre unité de baptisés : la discussion théologique (sur la valeur et l'honnêteté de laquelle O. Cullmann donne un témoignage noble et autorisé), la prière. Mais comment concrétiser cette prière et comment faire participer le peuple chrétien aux progrès fraternels de la discussion théologique ? C'est ici que l'auteur, réinterprétant dans notre situation la collecte organisée par Paul dans les Eglises pagano-chrétiennes, en faveur de l'Eglise de Jérusalem, propose que *mutuellement* on organise dans les diverses communautés une collecte annuelle pour les pauvres parmi les frères séparés. De son projet, l'auteur signale diverses réalisations remarquables, encore que rarement elles soient vraiment réciproques, selon son vœu ; il signale aussi les critiques dont il a tenu compte, et les critiques qui ne sont que des faux-fuyants pour préserver un confessionnalisme soupçonneux.

On ne peut souhaiter qu'une chose : que la proposition du professeur Cullmann — dans la réalisation de laquelle il s'est déjà engagé lui-même résolument — devienne peu à peu l'accompagnement concret de la semaine de prière pour l'unité, qui doit tant à l'abbé Couturier. Par ailleurs, pas plus que cette semaine de prière, il ne faudrait que ces collectes réciproques soient un point d'aboutissement nous dispensant de rechercher l'unité visible et concrète des chrétiens. On ne saurait se borner à constater que cette unité est impossible à vues humaines : prier pour l'unité telle que Dieu la veut et par les moyens qu'il voudra, c'est maintenir ouverte la possibilité que Dieu veuille réaliser cette unité à travers nous et nos vues humaines, éclairées par la foi, la foi vécue et pensée de plus en plus en commun.

P.-Y. E.

EDMOND CHAVAZ, *Catholicisme romain et protestantisme, pour la clarté du dialogue*, Casterman, Tournai-Paris 1958 (Cahiers de l'actualité religieuse, 10), 157 pages.

La comparaison du catholicisme et du protestantisme, soutenue par un effort d'humilité, un souci du dialogue, et exprimée sur un ton paisible, est devenue depuis quelques années une véritable mode dans la littérature théologique. Elle a pris heureusement la relève de la polémique violente, sans charité et donc sans vérité, et elle a incontestablement fait progresser la compréhension réciproque. Mais peut-être serait-il temps de penser que nous avons maintenant assez de livres de cette sorte — de livres qui ne semblent pas toujours tenir compte les uns des autres —, et de s'apercevoir des limites de ce nouveau genre littéraire. Limites dues au fait que ces comparaisons visent, explicitement ou non, à l'auto-justification, et par conséquent opposent et durcissent souvent plus qu'elles n'approfondissent. Sans le vouloir, elles caricaturent inévitablement, du seul fait, comme le note E. Chavaz, qu'elles mettent en présence deux réalités confessionnelles, dont l'une est, par chaque auteur, vécue de l'intérieur, et l'autre considérée de l'extérieur. L'intéressant, à l'heure actuelle, n'est donc pas tellement de parler de l'autre, mais de s'expliquer soi-même à l'autre, et de s'expliquer à soi-même en présence de l'autre, dans la problématique et le langage de l'autre. C'est ce que fait ici E. Chavaz : il ne parle pas des protestants (en dépit de son titre), mais s'interroge et s'explique sur certains aspects du catholicisme, en réponse à une conférence récente du professeur Leenhardt : *Catholicisme romain et protestantisme* (publiée chez Labor et Fides, Cahiers du renouveau, XV). De cette conférence il accepte les points de départ (encore qu'ils ne lui conviennent pas toujours), il prend au sérieux les critiques, il estime l'honnêteté et l'effort d'objectivité ; et il veut corriger les traits qui lui paraissent involontairement caricaturaux à l'égard du catholicisme, comme aussi souligner les affirmations communes des deux confessions.

Deux grands sujets sont abordés. D'une part la grâce et la collaboration de l'homme à l'œuvre salutaire de Dieu (ch. II et IV) : collaboration qui n'est pas additive, mais comprise dans la grâce, « Dieu faisant que nous fassions » ; la grâce de Dieu n'est pas une chose, mais un don personnel, une relation avec Dieu, qui n'en porte pas moins — mais d'autant plus — des fruits intrinsèques à l'homme. L'auteur situe la doctrine de la satisfaction par rapport à la doctrine de la grâce. Il montre aussi, notamment, que la parabole de l'enfant prodigue ne contient pas à elle seule toute la doctrine de la justification : il serait aussi aisé, dans ce cas, de donner de cette parabole une interprétation pélagienne qu'une interprétation luthérienne ! D'autre part, l'auteur consacre un chapitre (ch. III) au problème théologique des rapports entre le Saint-Esprit et l'Eglise — nous sommes ici incontestablement plus au centre des difficultés confessionnelles qu'avec le problème de la justification. L'auteur conteste que le catholique n'ait pas de rapports directs avec Dieu ; il considère comme tout à fait recevable la doctrine calvinienne du témoignage intérieur du Saint-Esprit, mais l'estime insuffisante si elle prétend éliminer le témoignage externe de l'Eglise, qui nous vient aussi de Dieu et se situe dans l'ordre de la médiation du Christ. De ce fait, déclare l'auteur, l'obéissance catholique n'est pas aveugle, comme on l'a dit, mais elle constitue une épreuve d'humilité et un signe d'amour pour l'Eglise et les autorités que Dieu lui a données ; qu'elle puisse devenir un conformisme paresseux, c'est un risque, non un risque inévitable. Les limites de sa réponse ne permettaient pas à l'auteur de s'engager plus à fond dans ce problème des rapports entre l'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit dans la vie de l'Eglise, problème qui semble bien être majeur, une fois les fausses questions écartées du dialogue œcuménique. Ce dialogue, le livre d'E. Chavaz y contribue donc efficacement, sans bien l'épuiser.

P.-Y. E.

HEINZ SCHUTTE, *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, Verlag Fredebeul und Kœnen KG, Essen 1959, 2e édition augmentée, 192 pages.

Ce livre est une sorte de manuel pour rencontres entre catholiques et protestants, fait en grande partie de citations très intelligemment choisies, ne voulant donner qu'une information sur l'état actuel du dialogue, et des matériaux de base pour un échange irénique et fructueux. Ce manuel est si bien fait qu'il ouvre constamment des perspectives qui pourraient servir à un rapprochement ou à un dépassement des positions actuelles. Il y a un optimisme bienfaisant qui rayonne de ce livre, un amour qui espère tout. La deuxième

édition, devenue nécessaire après quelques mois, est encore meilleure que la première, plus complète, plus nuancée, approfondissant encore davantage les vrais problèmes, et établissant encore plus solidement les rapprochements.

F.S.

D. L. EDWARDS, *Not angels but anglicans*, A candid and yet hopeful account of the Church of England, and its tasks today, set in the context of the Ecumenical Movement, SCM Press, London 1958, 128 pages.

Ce petit livre, dont le titre signifie « pas des anges mais des anglicans », ne manquera pas de faire impression sur ceux pour qui leur Eglise et la cause de l'unité visible des chrétiens font l'objet d'un seul et même amour. Selon l'auteur, l'Anglicanisme en tant que tel n'existe pas ; ce que l'on appelle « Anglicanisme » est « simplement des sauvegardes catholiques et réformées, orthodoxes et modernes de la foi chrétienne, tenues ensemble par des hommes qui vivent ensemble » (p. 106). De cette double tension catholique-protestante, traditionnelle-moderne, est donnée une description vivante qui tient compte des discussions actuelles au sein même de l'Eglise d'Angleterre (p. ex., sur le ministère, la confirmation), ainsi que des efforts contemporains d'union entre l'Eglise d'Angleterre et celle d'Ecosse : cette description vise à l'unité visible de tous les chrétiens.

Ne retenons du premier chapitre (« Inventaire ») que la constatation que l'Eglise d'Angleterre n'a pas réussi dans son effort pour assurer une uniformité religieuse en Angleterre, (p. 11, 18), que les autres Eglises de ce pays n'y ont pas réussi non plus, et que « l'espoir d'une Eglise pour l'Angleterre dépend en premier lieu de la croissance, au sein de l'actuelle Eglise d'Angleterre, d'un esprit qui accepte et utilise tout ce qui est du Christ » (p. 18). Au chapitre 2, intitulé « L'Evêque », l'auteur conclut que l'épiscopat (l'Evêque, pasteur des pasteurs, gardien de la foi et des mœurs, principal avocat et agent de l'unité de l'Eglise dans son diocèse, par la foi, l'espérance, la charité) est essentiel pour la plénitude de l'Eglise (p. 41). Dans le chapitre « Paroisse et Peuple », il décrit l'idéal anglican du sacerdoce : « Avant de faire quelque chose, le prêtre doit être », c'est-à-dire « une Bible parlante et un Christ visible » (p. 66) ; de tous les hommes, c'est celui qui peut le moins « vivre pour lui-même » (p. 68). Traitant de la liturgie anglicane (chapitre 5 : « O Dieu, nous te louons »), l'auteur mentionne, comme principe conducteur de celle-ci, la charité — qui ne s'impose pas, qui ne veut pas choquer, qui discerne les richesses de l'Eglise — (p. 82), comme son principe distinctif, la discipline (p. 92), comme sa nuance pastorale, la confiance : « on ne peut adorer Dieu selon cette discipline sans être tôt ou tard amené à s'y soumettre » (p. 95). Les chapitres « Eglise de la Réconciliation » et « La gloire anglicane » concluent le livre. Dans le premier, l'auteur parle de l'unité visible de l'Eglise et de la « compréhension » qu'elle réclame comme exigence de l'ordre de la vérité, à distinguer d'une autre « compréhension » qui ne serait que « compromis pour avoir la paix » (p. 112). Dans son dernier chapitre, l'auteur livre les deux mots-clés de l'Anglicanisme : *home* et *amour*. Une brève bibliographie synoptique termine l'ouvrage.

D. L. Edwards signale dans sa « Préface » : « Ceci est un petit livre écrit par un jeune homme ». On peut compléter en affirmant que c'est un fort beau livre !

L. v. B.

A. O. J. COCKSHUT, *Anglican Attitudes*, A Study of Victorian Religious Controversies, Collins, London 1959, 128 pages.

A l'aide de trois « causes célèbres » de l'ère victorienne (l'affaire Gorham en 1850, l'affaire *Essays and Reviews* en 1860, l'affaire Colenso en 1862), l'auteur démontre que l'« Eglise d'Angleterre est la demeure d'un nombre infini de nuances d'opinion » (p. 49), et que la loyauté des Anglicans est « davantage le fait d'une tradition vivante et d'une liturgie que d'une série d'affirmations doctrinales » (p. 86). Les causes présentent toutes trois une tension entre les Saintes Ecritures, les Trente-Neuf Articles et les lois de l'Etat, qui avait à rendre des jugements dans des affaires « internes » de l'Eglise. L'histoire de ces trois affaires (traitant de la régénération baptismale, du fondement de l'autorité en matière de religion, du respect de l'autorité des Ecritures) fournit à l'auteur la possibilité de conclure que, dans l'Eglise d'Angleterre, il n'y a pas d'autorité finale (p. 20), et qu'en ce qui concerne son

caractère d'Eglise officielle *(establishment)* il est plutôt surprenant qu'entre l'Eglise et l'Etat de telles oppositions manifestes soient si rares (p. 89). S'il en est ainsi, c'est peut-être en raison de cette loyauté que mentionne l'auteur, et qui, basée sur une tradition vivante, nous empêche de tirer des conclusions nettes et précises touchant le présent en partant d'attitudes prises dans le passé.

L. v. B.

Divers

P. BARRAU, CH. BOUCHAUD, P. CARLES, P. GIRAUD, L. JERPHAGNON, CH. LEVASSOR-BERRUS, R. TAMISIER, H. TARDIF, P. VIRTON, *L'homme au regard de la foi*, Ed. Ouvrières, Paris 1959, 277 pages.

Une douzaine d'études, les unes développées, les autres résumées ou même à l'état de notes, composent ce livre, selon un plan d'une grande homogénéité. Elles ont d'abord été présentées par neuf théologiens au cours d'un congrès de religieuses, et répondent ensemble à la question : qu'est-ce que l'homme, l'homme en tant que corps animé, en tant que personne ?

Une première partie est consacrée à la *nature* de l'homme : synthèse sur le problème scientifique des origines de l'homme, puis présentation sûre d'anthropologie biblique, enfin esquisse très suggestive de la rencontre difficile et des tensions irréductibles entre l'anthropologie biblique et l'anthropologie grecque, dans l'Eglise primitive. Une deuxième partie traite du *conditionnement* de l'homme : une excellente étude de psychologie sur le sens et la valeur des instincts dans leur rapport avec la vie de la personne et avec sa liberté ; puis trois travaux consacrés à l'enracinement de l'homme dans la société, aux conditions modernes du travail et au problème particulier du racisme. La troisième partie du livre présente un ensemble d'études sur la *vocation* de l'homme : la nécessaire médiation du corps dans la communication des consciences ; la participation de toute la personne, donc aussi de son corps, à la sanctification du salut, très spécialement dans les sacrements ; l'ascèse chrétienne visant à unifier la personne en vue du développement de l'amour ; le corps comme obstacle (dans ses limites, ses souffrances, son poids, la mort), obstacle que Dieu transforme en moyen. L'ouvrage s'achève sur un discours de Pie XII : "Personnalité humaine et psychologie appliquée".

Par la manière parfaitement sérieuse dont il se développe à partir des données bibliques, et dont il envisage par ailleurs la condition actuelle de l'homme, ce livre est à recommander très vivement. Loin de tout simplisme, il ne s'adresse pourtant pas au spécialiste ; loin de toute « recette », il offre un point de départ très suggestif à la réflexion du chrétien face à sa vie d'homme dans le monde d'aujourd'hui. C'est dire que ce livre comporte les diverses qualités auxquelles nous ont habitués les Editions ouvrières.

P.-Y. E.

GEORGES GARGAM, *L'amour et la mort*, Le Seuil, Paris 1959, 334 pages.

Il est des livres qui sortent vraiment de l'ordinaire par l'amplitude du domaine qu'ils explorent, l'audace de leur synthèse, tout autant que par la délicatesse et la profondeur de leur analyse : ce livre en est un. Pas trop facile à lire, parce qu'avec aisance il se meut tour à tour dans plusieurs champs de la connaissance de l'homme, il comble et stimule tout à la fois l'intérêt de son lecteur. Ce dernier s'émerveille devant une réflexion si étendue, si intense, si humblement intelligente.

Dans la première partie, l'auteur montre que l'amour passionnel, captatif (*eros*), appelle la mort, parce qu'il est refus de la liberté de l'autre, refus de l'événement, du temps, volonté d'annihiler le réel : pour que la vie ne tue pas l'amour — cet amour —, l'amour tue la vie. Pour le montrer, l'auteur, avec infiniment de nuances et beaucoup de force, fait appel à certaines œuvres littéraires : *Tristan*, par exemple (vœu de la mort pour tenter d'éterniser l'instant de l'amour), Novalis et Proust aussi, dans l'œuvre desquels la mort de l'objet aimé porte à son comble la désincarnation de celui-ci. Une analyse du suicide et du crime passionnels vient corroborer l'analyse littéraire : l'amour passionnel, volonté de s'emparer de l'autre, « est de soi en puissance d'homi-

cide ». La transposition intellectualiste du thème passionnel, chez Platon surtout, se situe dans la même ligne : la philosophie s'identifie à l'amour (désir d'une possession parfaite, divine, intellectuelle) et à la mort ; toujours le même refus du réel, de l'individualité.

L'amour de possession, de toute manière, appelle la mort pour s'y anéantir ; mais l'amour oblatif (*agapè*) s'y accomplit : c'est le sujet de la seconde partie de ce livre. Pour l'Ecriture, vie et mort se situent par rapport à une réalité première : l'amour, la communion avec Dieu. De rupture, salaire du péché, la mort, par miracle, devient gain : elle s'ouvre sur le Royaume. Et voici le centre de la recherche : Dieu est mort par amour. Pages extrêmement pénétrantes sur la mort du Christ. Le don de soi dans la mort réalise l'identité de celui qui donne et de ce qu'il donne, de l'être et de l'avoir. La mort en cela est suprême liberté et suprême fidélité de l'amour. Enfin, à partir de la mort du Christ, l'auteur situe le martyre (notamment en ce qui le différencie de la mort héroïque et du suicide), l'expérience mystique, et la mort chrétienne : dans le baptême, la cène, la mortification, dans la mort proprement dite, dont il nous reste à faire un acte de donation, de liberté.

P.-Y. E.

N.M. LUYTEN, A. PORTMANN, K. JASPERS, K. BARTH, *Immortalité*, traduit de l'allemand par Hélène Naef, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1958, 73 pages.

Traduction et publication de quatre conférences sur un même thème, présentées à Radio Beromünster successivement par un théologien catholique, un biologiste, un philosophe et un théologien protestant. Quatre réponses qui, à part celle du scientifique, apparaissent d'emblée comme peu attentives les unes aux autres, juxtaposées et non dialoguantes. Dans quelle mesure, malgré leur indépendance, sont-elles complémentaires et concordantes ? Au lecteur d'y réfléchir : c'est un travail intéressant, mais difficile, encore que ces quatre courts exposés prétendent s'adresser non tellement au spécialiste qu'à tout homme qui pense.

P.-Y. E.

PIERRE BLANCHARD, *Jacob et l'Ange*, Desclée de Brouwer, 1957 (Etudes Carmélitaines), 233 pages.

Derrière ce titre, qui fait supposer plutôt un recueil de poèmes, un roman ou une simple étude biblique, le lecteur découvre un essai de psychologie religieuse, ou mieux encore une introduction à la vie spirituelle moderne, d'une certaine originalité et d'une grande finesse.

Depuis plusieurs décades déjà la psychologie religieuse agonise ; même un psychologue comme van den Berg l'a récemment enterrée, sans cérémonie d'ailleurs, en proposant de la remplacer par une psychologie pastorale.

En effet, il y a de fortes raisons pour se méfier de la malheureuse, pour ne plus compter avec la défunte : cette « science » ne devait-elle pas, pour mieux l'étudier, rendre immanent son objet (c'est-à-dire la relation de Dieu avec l'homme) ? Etait-elle si aveugle pour ne pas s'apercevoir qu'en faisant cela elle ôtait de son « objet » ce qui l'intéressait par excellence ? Malgré ce faux départ — une sorte de suicide pourrait-on dire — la recherche scientifique a cru trouver des « sentiments religieux » ; elle les a soigneusement analysés et inventoriés, en les expliquant par d'innombrables adjectifs. Dans ce résultat le croyant ne pouvait guère reconnaître une description de sa relation avec Dieu, le non-croyant s'y intéressait encore moins.

Par contre, Pierre Blanchard, tout en évitant ces deux reproches, a su réaliser une analyse phénoménologique à l'aide de quatre prépositions : vers Dieu, avec Dieu, contre Dieu et en Dieu. Ce sont quatre modes de relation de l'homme avec le Dieu transcendant, décrits avec une profusion de citations de la Bible, de spirituels anciens et modernes, et de la littérature contemporaine, qui ne cessent pas d'émerveiller le lecteur.

Constamment on a l'impression que l'auteur, en écrivant dans un souci pastoral, a eu devant les yeux l'homme moderne qui cherche un guide pour sa vie spirituelle. Un très bel exemple en est le chapitre sur la solitude.

Notre reconnaissance est donc grande. Pourtant c'est elle qui nous pousse d'autant plus à regretter le chapitre sur le sentiment religieux (p. 38-52), qui à nos yeux constitue une tache noire dans ce livre, où l'auteur renie les bases les plus fructueuses de son travail.

Y. F.v.V.

Notices bibliograghiques

J.S. BREWIS, *We Have a Gospel*, With a foreword by the Bishop of London, Longmans, London 1959, 120 pages.

Petit recueil de méditations pour le temps du Carême. Dans son « Avant-propos », l'évêque anglican de Londres indique l'intéret que présente cet ouvrage : « Pour nous aider, le Recteur de St. James's, Piccadilly, décrit les marques distinctives du vrai chrétien et les moyens donnés par Dieu grâce auxquels il peut atteindre son but. »

HUGH A.L. RICE, *Prayer Book Heritage*, An Introduction to the History and Development of Anglican Worship, with a Foreword by the Very Rev. the Provost of Guilford, Linden press, London 1959, 175 pages.

Dans l'Eglise d'Angleterre, une Commission liturgique travaille actuellement à une révision du *Prayer Book*. Pour que cette révision ne soit pas mise en échec comme la précédente, rejetée en 1928 par un vote de la Chambre des Communes, il importe que les fidèles de l'Eglise anglicane soient mieux informés sur les sources et le contenu de leur *Prayer Book*, sur ses diverses révisions au cours des quatre derniers siècles, et sur le sens d'une éventuelle nouvelle révision. C'est ce but d'information que s'est donné l'auteur en désirant que son livre soit à la portée de tous ceux qui s'intéressent à la piété anglicane.

WERNER PELZ, *Irreligious Reflections on the Christian Church*, SCM Press, London 1959, 128 pages.

En une dizaine de courts chapitres, le Rev. Werner Pelz, curé de paroisse anglican, s'attaque au christianisme conventionnel : il analyse les ambiguïtés et les compromis de la vie ecclésiale ordinaire pour mettre en relief, par contraste, la magnifique liberté de la vie ancrée dans la grâce divine.

A. TINDAL HART, *The Contry Priest in English History*, Phœnix House, London 1959, 176 pages.

C'est une étude historique, pleine de vie et d'humour, du rôle joué par les prêtres de campagne dans l'évolution de l'histoire et de la culture anglaises. Tour à tour et suivant les époques, chef spirituel, éducateur et instituteur, réformateur social, théologien érudit ou grand amateur de sports, le prêtre de campagne anglais a connu toutes les conditions sociales qui l'on mené, au cours des siècles, de l'extrême indigence à une certaine aisance. Aujourd'hui il est redevenu pauvre, et, de ce fait, sa position dans la communauté demande une mise au point, pour aujourd'hui et les temps à venir. C'est ce que fait, en connaissance de cause, le Dr. Tindal Hart, auteur de ce livre et lui-même prêtre de campagne.

JOHN SYKES, *The Quakers*, A New Look at Their Place in Society, Allan Wingate, London 1958, 280 pages.

Monographie qui présente la méthode de prière, le système de direction, le témoignage en faveur de la paix et de la réconciliation des Qakers. Une première partie donne une description détaillée de leur mode de relation avec Dieu, de leur comportement social et se termine par un portrait de leur fondateur, George Fox. Une seconde partie, plus historique, retrace leur vie dans la société, de la fondation du mouvement à nos jours.

RICHARD K. ULLMANN, *Between God and History*, The Human Situation Exemplified in Quaker Thought and Practice, George Allen and Unwin, London 1959, 212 pages.

Ce livre cherche à définir la situation de l'homme, engagé dans le déroulement du temps et dans le monde, mais libre de prendre des décisions en réponse au Saint-Esprit qui le dirige vers la vérité, l'amour et l'intégrité. Pour cela il tente, en se basant surtout sur la pensée et la pratique du quakerisme, mais aussi sur la théologie libérale et néo-orthodoxe et sur la philosophie existentielle, de donner des réponses aux questions : éthique de principe ou éthique utilitaire, moralité personnelle ou moralité de groupe, validité du pacifisme chrétien face au mal radical.

G.H.

Discographie

Bible

Prions avec le Roi David, psaumes traduits à l'usage des enfants par G. VAUTHIER, lus par Jeanne Boitel. 45 t. médium *Decca 455.663*.

Cette traduction de quelques psaumes est un petit chef-d'œuvre (album illustré, Desclée de Brouwer, 1958 ; le disque y est joint). Vraie traduction, et non paraphrase, elle redonne une fraîcheur merveilleuse à des versets usés, en recourant à des tournures ou des mots simples et directs (Le "De profondis" devient : "Je suis au fond du trou, je crie vers vous, mon Dieu... "). L'interprétation du disque, faussement naïve, efface en partie ces remarquables qualités.

Samson et Dalila, d'après l'Ancien Testament, interprété par Françoise Spira, Y. Furet et J. Mauclair. 33 t. 17 cm. *La Ronde des Enfants E-73*

Ce petit disque gratuit fait partie des "échantillons" que propose à ses futurs adhérents le club sympathique de "La Ronde des Enfants" (90, rue de Vaugirard, Paris, 6e). La réalisation est soignée, quelques pages de texte et d'illustrations accompagnent le disque où il faut noter le judicieux emploi de la musique du folklore israëlien. Le sujet est évidemment parmi les plus faciles à traiter pour émerveiller des enfants, et l'on peut prévoir que de tels enregistrements se multiplieront ; nous avons déjà, dans ce style anecdotique, Noé, Jonas, David et Goliath, David et les ours, Héliodore chassé du Temple (cf. *Verbum Caro*, *49* p. 121-122. *50* p. 232) ; et bien d'autres personnages de l'Ancien Testament pourront fournir des récits colorés. Généralement la valeur catéchétique de ces enregistrements est faible ou nulle, l'histoire biblique étant surtout exploitée en ce cas comme un récit d'aventures.

Le jour des Rameaux et la Pâque du Christ, histoire biblique racontée par Jacques Thiéry, texte du R.P. COCAGNAC, musique de LÉO PREGER. 33 t. 25 cm. *Jéricho JX 2*.

Le Père Cocagnac et ses collaborateurs ne nous convaincront encore pas, avec cette nouvelle "histoire biblique", de l'efficacité de leur recherche pourtant louable. Peut-être faut-il penser qu'ils veulent trop "raconter" et enrichir les textes bibliques, l'un avec son style poétique et son imagination de conteur (qui met en scène, assez habilement d'ailleurs, deux disciples essayant de comprendre pourquoi Jésus veut entrer à Jérusalem sur un ânon ; prétexte à évoquer Zacharie, la Mer Rouge, ou Esaïe), l'autre avec un riche commentaire musical (qui ne manque ni de rythme ni de couleur), le troisième embarrassé sur le ton qu'il doit prendre et choisissant plutôt d'être le récitant de quelque *oratorio*. Ce dernier mot pourrait bien caractériser la voie dans laquelle les auteurs poursuivent leurs essais. Il y a, certes, des précédents glorieux, dûs à des hommes de métier et de tempérament ! Mais, outre que le talent ne suffit pas pour être un Claudel, un Honegger ou un Darius Milhaud, il n'est pas sûr que ces oratorios bibliques servent réellement la cause de la Parole de Dieu en premier lieu, — ce qui, de toute évidence, est pourtant l'objectif des disques bibliques. Tant que la preuve contraire n'aura pas été faite (et nous en sommes loin), nous continuerons de penser qu'il vaut mieux choisir la porte étroite pour pénétrer au cœur des textes authentiques avec une extrême sobriété de moyens. Il eût été possible ici de rapprocher les "séquences" de l'Evangile, des Prophètes et du Pentateuque, avec très peu ou point du tout de comentaire pour les enchaînements ; du même coup c'était rendre la tâche plus facile et plus juste au musicien, au récitant, aux chanteurs, chargés de proclamer le texte sacré.

Au verso de ce disque on trouvera des *Chants de Pâques* (curieux mélange de chants populaires corses, d'une antienne grégorienne et de chœurs allemands) médiocrement exécutés par un ensemble vocal qu'on s'étonne de voir patronné par Elisabeth Brasseur. On pourrait en rapprocher un autre disque de la même série (*JX 1* : *Le Message de Noël* présenté par les Petites Sœurs de Jésus) qui, pour célébrer une autre fête chrétienne, rassemble des *chants de Noël* de tous pays et de tous continents, insérés dans un message proclamant le salut universel. Mais quelles que soient les maladresses évidentes de ce "mistère" moderne, la critique est désarmée par la simplicité et par l'esprit de pauvreté qui illuminent cette fragile réalisation, misérable certes, mais glorieuse, tout comme le pauvre vêtement rapiécé d'un saint François d'Assise.

R.G.

Psaumes de la Réforme

Le Psautier Huguenot, œuvres du XVIe et du XVIIe siècles, par la Maîtrise de l'Oratoire, dir. H. Hornung. 33 t. 30 cm. art. *Vogue-Contrepoint MC. 20.160.*

Chantres et Musiciens de la Réforme, réalisation du Pasteur M. Gosselin ; album de 2 disques 33 t. 30 cm. art. *Studio SM 33-64/65.*
I/ *Le siècle de la Réforme*, œuvres du XVIe siècle, par les chanteurs Traditionnels, dir. M. Honegger, et par la Maîtrise de l'Oratoire, dir. H. Hornung.
II/ *Musiciens d'aujourd'hui*, œuvres d'orgue de A. Cellier, M. Bracquemond, M.-L. Girod, et psaumes de R. Vuataz et G. Migot, par la Maîtrise Protestante de Genève.

Ces disques constituent un complément de choix à la discographie des Psaumes du XVIe siècle et de leur descendance (cf. *Verbum Caro, 49* p. 127-128). Ainsi se trouve constituée une excellente anthologie où l'on pourra puiser de bons exemples des diverses manières dont les musiciens, au XVIe siècle surtout, ont traité les mélodies nouvelles du psautier huguenot. Il est vrai que la plupart de ces œuvres ne sont pas géniales, et l'on se fatigue sans doute à les écouter mises bout-à-bout. Mais ce sont de beaux témoignages d'un renouveau du chant d'église exerçant son influence jusque dans une musique vocale plus savante.

Le Psautier Huguenot est un enregistrement très recommandable à qui veut connaître les trois formes sous lesquelles les mélodies des Psaumes (chantées *à l'unisson* au cours du culte) ont été revêtues de polyphonie : *harmonisation* note contre note, *contrepoint* fleuri, *motet*, par ordre de complexité croissante. Ce dernier genre est représenté par une vaste composition en trois parties de Goudimel sur le Ps. 56. Les meilleures illustrations de la forme strophique agrémentée de contrepoints en imitations sont à choisir dans les trois Psaumes 61, 89, 95) d'un autre nom célèbre, Claude le Jeune, dont les polyphonies à troix voix mixtes, très aérées, ne sont pas sans charme. Il y a de la noblesse mais plus d'austérité dans le Ps. 105 de Paschal de l'Estocart, de même forme. Enfin les simples harmonisations (avec la mélodie au ténor) sont de Philibert Jambe de Fer, et de deux compositeurs moins connus, Richard Crassot et Hugues Sureau. Citons seulement Signac, musicien du XVIIe siècle égaré ici, auteur de psaumes français qui n'ont rien à voir ni avec les traductions ni avec les mélodies de la Réforme. Toutes ces œuvres sont bien interprétées dans l'ensemble, et l'usage des cuivres pour rehausser la polyphonie ou soutenir le thème mélodique convient fort bien à la majesté de certaines pièces. Une réserve, cependant, sur la technique vocale adoptée fréquemment par H. Hornung pour l'exécution des mélodies de psaumes : il impose à sa Maîtrise un rythme qui se voudrait vibrant et qui martèle chaque note (cf. par exemple le Ps. 36 de Jambe de Fer) ; ne serait-ce pas une déformation habituelle du chant paroissial érigée en système ? Les mélodies de psaumes ont autrement de vigueur quand chaque note reçoit sa pleine valeur en durée et en intensité, selon la méthode que prônait Joseph Samson (cf. l'enregistrement du Ps. 35 de Claude le Jeune par la Maîtrise de la Cathédrale de Dijon, disque *SM 33-05*).

Dans *Le siècle de la Réforme* nous retrouvons la Maîtrise de l'Oratoire et un ensemble de cuivres dans plusieurs autres œuvres de GOUDIMEL et de LE JEUNE, séparées par des interludes d'orgue qui ne s'imposaient pas, mais habilement présentées sous plusieurs formes pour le même psaume (version harmonisée exécutée par les cuivres, chant à l'unisson, strophe en contrepoint fleuri). Notons encore d'une pierre blanche les œuvres de CLAUDE LE JEUNE (qui se trouve décidément bien servi désormais par le disque) : bénédiction avant le repas, action de grâces, Ps. 88 (qui fait chanter successivement 2, puis 3 et enfin 4 voix sur un admirable texte d'Agrippa d'Aubigné) et Ps. 69 (avec sa mélodie à l'alto fort bien mise en valeur). L'exécution est bonne ; la prise de son a probablement voulu à juste titre restituer une atmosphère d'église, un léger flou ne nuit pas à l'homogénéité de l'ensemble. La partie de *soprano* manque de voix travaillées, mais cette sonorité un peu ténue n'est finalement pas désagréable et rappelle bien la caractéristique chorale d'une paroisse réformée.

L'autre face du même disque est interprétée par les Chanteurs Traditionnels, dans un tout autre style. Cette formation réduite composée de professionnels s'est spécialisée dans les chœurs *a cappella* anciens et modernes ; une diction parfaite (mais, il faut le dire, avec une certaine préciosité dans la prononciation des voyelles et des diphtongues selon les usages du XVIe siècle), une technique vocale éprouvée, une grande clarté des plans sonores, telles sont quelques unes des qualités de cet ensemble, servies de surcroît par une prise de son impeccable. Entourant un grand motet de GOUDIMEL sur le Ps. 47, plusieurs Psaumes nous sont offerts, de JANEQUIN, de L'ESTOCART, et de quelques auteurs qui complètent la série des méconnus cités plus haut, DIDIER LUPI SECOND, J. CAULERY, Th. CHAMPION ; sans oublier l'Oraison dominicale de LOYS BOURGEOIS, à vrai dire assez terne.

Les *Musiciens d'aujourd'hui* font moins bonne figure, avouons-le ! Les talents ne manquent pas, mais les œuvres sont mineures, exception faite du Ps. 118 de GEORGES MIGOT pour chœur mixte, quintette à vent, timbales et batterie, où l'on retrouve avec plaisir la saveur originale des rythmes et des timbres qui sont coutumiers chez ce compositeur protestant auquel on souhaiterait seulement de savoir réduire son discours (l'œuvre, par sa longueur, perd de son acuité). Citons aussi le Choral-Paraphrase d'ALEXANDRE CELLIER sur le Ps. 138, œuvre d'orgue décorative qui ne manque pas d'allure avec sa riche conclusion où interviennent les voix mixtes à l'unisson énonçant le Psaume au sein d'une large polyphonie instrumentale. Le reste de cette face d'orgue paraît long et n'est pas toujours en rapport avec le sujet des Psaumes. Un mot encore pour s'étonner des louanges excessives adressées par la notice à ROGER VUATAZ pour son Ps. 33, œuvre pourtant bien insuffisante à nous convaincre des mérites de son auteur, même si l'on tient compte de sa mauvaise mise en valeur par une interprétation de style très "paroissial" et par une prise de son de Radio-Genève sans aucun relief.

R.G.

Polyphonie

PSAUMES

La nouvelle firme catholique *Pastorale et Musique* (diffusion : Bonne Presse, 27 bd. des Italiens, Paris 2e) inaugure sa collection "Psautier en gloire" avec un enregistrement italien des Psaumes 15 et 18 (Hbr. 16 et 19) de BENEDETTO MARCELLO (*PM 30.001*, 33 t. 30 cm.), en signalant qu'ils furent au XVIIIe siècle et en Italie les premières compositions sur des Psaumes traduits en langue populaire. Ces œuvres de concert avec solistes, chœur et orchestre sont évidemment marquées par une époque, un pays, une culture musicale. En contraste avec ce style rutilant et généreux, remontant d'un siècle et passant en Allemagne, il vaut la peine d'entendre les Psaumes 83 et 120 (Hébr. 84 et 121) de HEINRICH SCHUTZ dans leur admirable sobriété (*Cantate T 71 676 M*, marque allemande distribuée en France par "Harmonia Mundi", 34 rue de Paradis, Paris 10e). Quelques instruments (à noter les flûtes-à-bec) soutiennent discrètement les strophes du chœur ou les solistes qui alternent sur des lignes simples.

Toujours en Allemagne, mais à l'époque contemporaine, voici un troisième style avec deux Psaumes en forme de motets *a cappella* qui témoignent éloquemment de la vitalité prodigieuse de la musique sacrée en ce pays. Le Ps. 129 (H. 130) de HEINRICH KAMINSKI a de belles sonorités. Beaucoup plus original, le Ps. 97 (H. 98) de HUGO DISTLER doit être recommandé à tous ceux, nombreux en France, qui ne connaissent pas ce compositeur remarquable trop tôt disparu (1908-1942) ; dès les premières mesures, le double caractère de *joie* et de *nouveauté* de ce Psaume ("Chantez au Seigneur un chant nouveau") s'affirme avec une vocalise alleluiatique sur le mot "*Sin*get" puis une montée par tons entiers sur "ein neues Lied" ; le développement du motet suit de très près le texte psalmique, avec un art consommé de la polyphonie vocale (*Cantate T 71 690 F*, 45 t. 17 cm.).

MESSES

Un semblable voyage à travers le temps, les pays et les confessions chrétiennes permet de constater combien diversement les hommes s'expriment dans leur unanimité à vouloir glorifier le Seigneur au cours de la liturgie eucharistique. On découvre avec joie et on ne se lasse pas d'entendre la *Messe de Tournai* (*Lumen LD 2128*, 33 t. 25 cm.), témoignage de la prière de nos pères au XIVe siècle dans les cathédrales que nous admirons encore mais dont nous ne pouvions entendre le chant qui les habitaient ! Dans les diverses pièces de cette messe, remarquablement interprétées par les voix souples et les cuivres discrets dirigés par Marc Honegger, et analysées avec pertinence dans la notice musicologique de A. Machabey, la soumission de la musique au texte est exemplaire ; chaque phrase de la liturgie trouve son expression adéquate sans devenir le prétexte de quelque symphonie chorale, le texte se déroule mot à mot avec son vêtement singulier de rythmes et d'harmonies ; les ornements et les vocalises reprennent leurs droits comme pour matérialiser les "soupirs inexprimables" de la prière dans l'assentiment de l'*Amen* ou dans l'imploration du *miserere nobis*.

Pastorale et Musique nous propose deux messes du XVIe siècle de l'Europe méridionale, la *Missa brevis* de GABRIELI avec sa clarté latine (*PM 17.001*, 33 t. 17 cm.) et la messe *Quarti toni* de VICTORIA marquée par une sorte de lyrisme espagnol (*PM 25.002*, 33 t. 25 cm.), deux œuvres éminentes fort bien servies par les Chanteurs de Saint-Eustache.

L'excellente marque *Cantate* (cf. ci-dessus *PSAUMES*) nous fournit le dernier volet de ce tryptique composé de publications récentes, avec une messe luthérienne moderne, la *Deutsche Messe* de JOHANN N. DAVID (*Cantate T 72 066 L*, 33 t. 25 cm.), qui bâtit chacune des pièces sur un thème emprunté à des chants d'église de la Réforme en utilisant tous les procédés de construction harmonique d'un langage musical moderne ; la réussite de ce mariage de deux époques est certaine ; on admire, en particulier, la diversité des moyens employés et leur judicieuse convenance au texte (lequel d'ailleurs se réfère également à des versions allemandes du temps de Luther), depuis la vaste polyphonie à 8 voix jusqu'au dépouillement émouvant des 2 voix en canon sur la célèbre mélodie luthérienne "Christe, du Lamm Gottes". Au verso du même disque la même chorale de Halle interprète un extrait d'une messe de son chef EBERHARD WENZEL, un *Credo de Nicée* de vastes proportions, écrit dans une langue âpre que les musiciens d'église allemands contemporains affectionnent comme pour exorciser tant de mièvreries dont d'autres générations se sont rendues coupables sous d'autres cieux ! Le remède, parfois, ne vaut pas mieux que le mal ; mais ici il nous donne une fort belle composition austère et virile.

MOTETS

Là encore parallélismes et comparaisons sont intéressants. Le *Studio S.M.* ajoute à son catalogue de riches enregistrements du XVe et du XVIe siècles, avec les *Motets de la Nativité* chantés avec perfection par l'ensemble de solistes animé par Roger Blanchard (*SM 33-60*, 33 t. 25 cm.) ; les œuvres sont de JOSQUIN DES PRES, VICTORIA, et de maîtres polyphonistes moins connus, PIÉTON, MOUTON et CREQUILLON. Quant au grand maître de la Renaissance italienne, PALESTRINA, on admirera la fraîcheur peu commune avec laquelle il traduit les versets du *Cantique des Cantiques*, chantés par le Chœur de Fribourg sous la direction de l'abbé Pierre Kaelin (*SM 33-58*, 33 t. 25 cm.).

Age d'or aussi, ce XVIIe siècle allemand qui fut longtemps si mal connu. La discographie de celui qui domine de haut ses contemporains (pourtant nombreux à manifester d'exceptionnels talents), HEINRICH SCHUTZ, devient heureusement plus riche d'année en année, grâce surtout à la firme *Erato* dont la réputation n'est plus à faire. Rappelons l'enregistrement excellent du *Musikalische Exequien* par la Chorale H. SCHUTZ de Heilbronn sous la direction de Fritz Werner (*Erato LDE 30 39*, 33 t. 30 cm.), où s'exprime la foi du chrétien devant la mort avec une pureté admirable et pacifiante, que seul peut-être un Fauré, avec des sentiments et des moyens tout différents, a su plus tard retrouver et communiquer dans son *Requiem*. Le même disque nous propose deux motets à six voix extraits de la "Geistliche Chormusik". Mais pour bien comprendre la place de SCHUTZ dans l'histoire de la musique et suivre l'évolution de son style et de ses moyens d'expression, il n'est pas meilleur moyen que d'entendre ses motets pour une seule voix. Les *Cantates et Motets allemands* pour ténor et instruments, merveilleusement interprétés par Helmut Krebs (*Erato LDE 30 79*, 33 t. 30 cm.), constituent un guide de choix, d'autant plus que le commentaire de présentation sur la pochette fait bien ressortir la signification de cet art monodique. Toute une face de ce disque est consacrée à quatre motets de SCHUTZ, extraits des "Symphoniae Sacrae" et des "Petits Concerts Spirituels". On en rapprochera les *2 Symphoniae Sacrae* pour basse et cuivres éditées dans la collection d'histoire de la musique de la *Deutsche Gramophon Gesellschaft* dont on sait la perfection à tous égards (*Archiv 37012 EPA*, 45 t. 17 cm.).

La deuxième face des *Cantates et Motets allemands*, avec un motet de SAMUEL EBART et une cantate de TELEMANN, et un troisième grand disque publié sous le titre *Motets pour double chœur, cuivres et orgue* (*Erato LDE 30 89*, 33 t. 30 cm.). avec des œuvres de MICHAEL PRAETORIUS, SAMUEL SCHEIDT, JOHANN-CHRISTOPH BACH et HEINRICH SCHUTZ, permettent de mesurer ce que les contemporains et les successeurs de ce dernier lui doivent, et comment à leur tour ils ont renouvelé la polyphonie sacrée. Les contrastes abondent entre ces œuvres, depuis l'étonnant "Cantique des trois enfants" de PRAETORIUS (qui, en 1607, conçoit une construction monumentale avec des effets de progression sonore exaltant le Créateur par la voix de la création) jusqu'à la "Cantate pour le troisième jour de Pâques" de TELEMANN (qui, en 1725, écrit ces *arias* élégants où le ténor dialogue avec le violon pour chanter l'allégresse chrétienne).

Nous voici à nouveau dans le XXe siècle allemand avec plusieurs bons enregistrements de *Cantate*, qui prouvent surabondamment que la veine polyphonique en ce pays est loin d'être épuisée. On en jugera par exemple en écoutant les quatre courts motets *a cappella* d'un petit disque (*T 71 893 F*, 45 t. 17 cm.) qui réunit les noms de PEPPING (le maître qui a formé toute une génération dans le deuxième quart de notre siècle), de DISTLER (son plus brillant disciple, déjà cité), de KURT THOMAS et de J. N. DAVID. Un autre (*T 72-015 F*, 45 t. 17 cm.) réunit HELMUT BORNEFELD (avec un très noble et puissant motet sur le texte du *Veni sancte spiritus*) et SIEGFRIED REDA (avec un intéressant *Magnificat* pour soliste, chœur et orgue, traité avec simplicité dans un style liturgique). Un troisième disque de plus grand format (*T 72 075 K*, 33 t. 25 cm.) nous permet de retrouver REDA (dans deux motets *a cappella* sur des textes bibliques — psaume et épître — dont la traduction musicale est remarquable de fidélité ; signalons en particulier le sentiment poignant qui se dégage d'un fragment du Ps. 102 -Hébr. 103- grâce à la construction d'une sorte de chaconne ou de passacaille chorale sur un très beau thème répété par les basses "Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras") et, une fois de plus, DISTLER (avec un grand motet, moins convaincant il faut le dire, sur le célèbre choral *Wachet auf*). Comme nous l'avons déjà noté à propos de la *Messe* de DAVID, on remarque chez tous ces compositeurs actuellement en pleine maturité (ils sont tous nés dans les quinze premières années de ce siècle, sauf DAVID en 1895) le souci d'utiliser les thèmes traditionnels (psaumes et chorals de la Réforme luthérienne) et des procédés d'écriture classiques, renouvelés les uns et les autres par les manières de sentir et de penser musicalement aujourd'hui. Au cours des siècles toutes les générations ont tenté d'accorder ainsi le passé et le présent (que les oreilles paresseuses renient de manière habituelle comme s'il compromettait l'avenir !) ; les vrais et durables chef-d'œuvres sont rares, mais ils naissent dans l'*émulation*. Que n'existe-t-elle en France actuellement ! C'est bien là un aspect du problème de la musique sacrée aujourd'hui en notre pays.

R.G.

Table des matières

Volume XIII. N°s 49-52. P. 1-440

Les chiffres en *italique* désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

BOURGUET, PIERRE, *président de l'Eglise Réformée de France.* Editorial *50*, 129

[illegible]VANNES, HENRY, La présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin *50*, 151

EMERY, PIERRE-YVES. Le Saint-Esprit et l'eau du baptême d'après les théologiens réformés du XVIIe siècle *50*, 171

— LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE *selon les théologiens réformés français du* XVIIe *siècle* *51*, 245

EVDOKIMOV, PAUL. L'Eglise orthodoxe *52*, 331

LEUBA, JEAN-LOUIS. Le rapport entre l'Esprit et la tradition selon le Nouveau Testament *50*, 133

MENNESSIER, ANDRÉ-IGNACE. Méditation sur l'Unité *49*, 3

DE MONTMOLLIN, DANIEL. Le sacré, l'art et la liturgie *52*, 376

PAQUIER, RICHARD. L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise *49*, 29

— *Appendice* : Vers ou contre l'unité de l'Eglise ? *49*, 59

ROSSEL, JACQUES. L'Eglise de l'Inde du Sud : son histoire, sa doctrine, sa liturgie *49*, 63

DE SAUSSURE, ERIC. Climat de l'art contemporain *52*, 381

THURIAN, MAX. Le mémorial des saints *49*, 7

Notes bibliques de prédication pour les temps de l'Avent et de Noël (MARTIN-ACHARD, ROBERT ; STOOP, FRANÇOIS) .. *52*, 405

Réflexions sur les études de théologie *52*, 390

Introduction à la retraite spirituelle *52*, 362

Chronique orientale :

HORNUS, JEAN-MICHEL. L'Eglise arménienne * *49*, 88

Chroniques orientale et œcuménique :

HORNUS, JEAN-MICHEL. L'Eglise arménienne ** *50*, 194

EMERY, PIERRE-YVES. Mission et unité : le prix de la tour *50*, 207

Chroniques anglicane et œcuménique :

BROWNING, WILFRID. La théologie anglicane en 1958 ..... *52*, 416

Vers ou contre l'unité de l'Eglise ? *(suite)* *52*, 419

Etudes critiques :

RAWLINSON, JOHN. Ecclésiologie œcuménique *49*, 104

VON ALLMEN, JEAN-JACQUES. La confirmation *50*, 212

Editorial *49*, 1 *52*, 329

Bibliographie *49*, 108 *50*, 215 *52*, 423

Notices bibliographiques *50*, 228 *52*, 434

Ouvrages reçus *50*, 230

Discographie *49*, 120 *50*, 232 *52*, 435

« VERBUM CARO » — 4e Trimestre 1959 - N° 11 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C. P. P. 33.505)